

2023 北美印順基金會冬季網路佛法講座 (2023/1/14-2/12)

唯識教學與觀行要義 (三)

《攝大乘論講記》

第二章 所知依

第二節 在理論上成立阿賴耶識

(pp. 71-108)

長慈法師¹

2023/2/17

壹、第一項 安立阿賴耶相

(壹) 三相

一、引論文

如是已說阿賴耶識安立異門，安立此相云何可見？安立此相略有三種：一者、安立自相，二者、安立因相，三者、安立果相。

此中安立阿賴耶識自相者，謂依一切雜染品法所有熏習，為彼生因，由能攝持種子相應。

此中安立阿賴耶識因相者，謂即如是一切種子阿賴耶識，於一切時與彼雜染品類諸法現前為因。

此中安立阿賴耶識果相者，謂即依彼雜染品法無始時來所有熏習，阿賴耶識相續而生。

二、釋論義

(一) 承上啟下

(p.72)「阿賴耶識」的存在，上來已從聖教的「異門」中加以「安立」證成，現在再從理論上來建立它。

(二) 明三種體相

1、通說

◎先就它的體「相」，作簡略的說明：它「有三種」，就是自相、因相、果相。

◎這三相，無性[釋]把因相、果相叫做「應相」；奘譯的世親釋，說在因性方面叫因相，在果性方面叫果相，總攝因果的全體叫自相。

從本論的文義看來，確是這樣：諸法的能生性是因相，為轉識熏習而起的是果相，因果不一不異的統一是自相。²

¹ 此「2023 冬季網路佛法講座：唯識教學與觀行要義 (三)」課程講義之內容為印順導師《攝大乘論講記》之第二章〈所知依〉之第二節第一項之開示。2022 年 3 月，個人在福嚴佛學院研究所所開設之「大乘三系專題」開始聚焦於「虛妄唯識系」之教學，研習導師之《攝大乘論講記》。期間指導同學重新編整第八屆研究生於「攝大乘論講記」課程 (2016-2017) 所編製之講義 (當時是開仁法師、圓波法師、宗證法師等三位老師合開，並指導同學製作講義)。編整修改的部分主要是科判文字的調整，腳註內容之增刪，及部分地方之科判斷落的重新安排。這分講義即是依「大乘三系專題」指導學生重編之講講為底本，再進一步調整與修改所成。

² (1) 世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋論》卷 2〈4 相章〉(大正 31, 327c12-25)：

2、正釋

(1) 安立自相

A、約「種、現之關聯」——釋「依一切雜染品法所有熏習，為彼生因」

一、「安立自相」：賴耶的「自相」，是深細而不易了達的，須從它的因果關聯中去認識。阿賴耶識，⁽¹⁾一方面「依一切雜染品法所有熏習」（就是現熏種），⁽²⁾一方面「為彼」雜染法的「生因」（就是種生現），在二者相互密切連鎖的關係上，看出它的自體。

B、約「攝、持之功能」——釋「由能攝持種子相應」

賴耶為什麼能成為一切雜染法的動力，成為一切法的歸著？因為賴耶「能攝持種子[而]相應」。就是說：⁽¹⁾在熏習的時候，它能與轉識俱生俱滅，接受現行的熏習，在本識瀑流中，[種子與識]混然³一味，這叫做攝；⁽²⁾賴耶受熏以後，又能任持這些種子而不消失，這叫做持。

它與轉識共轉的時候，具備這 (p.73) 攝與持的條件，所以叫相應。⁴

釋曰：如是已說阿賴耶識安立異門；非說異門即了其相，是故次說此識「自性、因性、果性」。

此中安立自相者，謂「緣一切雜染品法所有熏習」，能生於彼「功能差別」，識為「自性」；為欲顯示如是「功能」故，說「攝持種子相應」。謂「依一切雜染品法所有熏習」，「即與彼法為能生因」。「攝持種子」者，「功能差別」也；「相應」者，是「修」義。是名安立此識「自相」。……

此中「自相」，是依「一切雜染品法無始熏習」，為彼「生因」，攝持種子，識為「自性」，「果性、因性」之所建立。

(2) 無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，387b25-28）：

釋曰：如是已說安立「異門」；次安立「相」，唯由其名，未了別此識「自相」故，次須說自相、「應相」。略有三者：分析此識自相、「應相」以為二種——「因、果」異故。

(3) 依課文表列如下：

| | | | | | | |
|-------|----|------------|----|---------|----|----|
| ————— | 本論 | ————— | 世親 | ————— | 無性 | |
| 因相 | —— | 諸法的能生性 | —— | 因性方面 | —— | 應相 |
| 果相 | —— | 為轉識熏習而起 | —— | 果性方面 | —— | 應相 |
| 自相 | —— | 因與果不一不異的統一 | —— | 總攝因果的全體 | —— | 自相 |

³ 混然：形容詞，2:渾然一體，不見痕跡。（《漢語大詞典》（五），p.1523）

⁴ 世親釋，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷2（大正31，276a12-b1）：

論曰：成立此識相云何可見？略說有二*種：一、成立自相，二、成立因相，三、成立果相。

於中阿梨耶識為自相，一切染法熏習已，為彼生因，攝持種子相應故。

於中因相者，是諸染法，此阿梨耶識如彼一切種子，一切時現起為因故。

於中成立果相者，此阿梨耶識以彼諸染法，無始已來熏習力得生故。

釋曰：以如是等別名說阿梨耶識。於此別說，未知其相，故說阿梨耶識「自相、因相、果相」等。

「於中自相」者，「一切染法熏習」緣故，識有生彼功能勝異顯示識體有此功能故。「攝持種子相應」者，彼一切染法熏習已，即為彼法生因故言「攝持種子」；彼熏習與彼勝能合，故名「相應」。即此自相。

一切染法熏習已，為彼得生因，攝持種子相應識。為諸染法熏習已，得勝功能，能為彼生因，此是阿梨耶識「因相」。

C、結——自相為因相與果相之統一

在三相的解說上，果相是受熏而異的異熟識，因相是能生諸法的一切種子識，自相是能受轉識熏、能生諸轉識的本識的全貌。

(2) 安立因相

二、「安立因相」：雜染諸法熏成的「一切種子」，攝藏在阿賴耶識裡，而以「阿賴耶識」為自性的。這一切種子賴耶識，在「一切時」中，「與彼雜染品類諸法」作「現前」的能生「因」，這叫做「因相」。

這能生為因的功能性，在賴耶瀑流裡不易分別，要在生起諸法的作用上顯出。從它的能生現行，理解它能生性的存在，是賴耶的因相。

(3) 安立果相

三、「安立果相」：「果相」，與因相相反的，唯從受熏方面安立。「謂即依彼」能熏習的「雜染品法」，從「無始時來所」熏成的「熏習」，在「阿賴耶識」的後後「相續而生」中，引起本識內在的潛移默化。

這受熏而轉化的本識，⁽¹⁾或因名言新熏而有能生性，⁽²⁾或因有支熏習成熟而引起異熟識的相續，⁵就是三相中的果相。

三、附論

【附論】

(一) 辨「無性釋論」之三相說——因相與果相建立在「現行」上

三相的解說，是唯識學上重要的主題。

無性依〈攝決擇分〉，已(p.74)側重本識[、]種子差別的見地，他說『非如大等顯了法性藏最勝中』；⁶『非如最勝即顯了性』；⁷『非唯習氣名阿賴耶識，要能持習氣』；⁸

「於中」始從「成立果相」，乃至言「無始來熏習力故得生」者，為諸法熏習已此識得生，攝持無始熏習，故名果相。

※二=三【宋】【元】【明】【宮】。(大正 31, 276d, n.4)

⁵ 印順法師，《攝大乘論講記》，第二章〈所知依〉，p.87：

整個宇宙人生的構成，可以分兩類：一是差別不同的質料，一是能夠令質料成為物體的組合力。如一支軍隊，其中有統領全軍與組織全軍的長官，有被統領被組織而是組成軍隊基本要素的士卒，二者配合起來，就可以組成一支強有力的部隊（其實長官還是組成軍隊的要素）。如果在長官與士卒之間，缺少了任何一方面，是不能成為軍隊的。眾生也是這樣，質料因和組合因，缺一不可，質料因就是名言熏習，組合因就是有支熏習（業力）。

⁶ (1) [唐] 智周，《成唯識論演祕》卷 2：

論：謂雜染互為緣等者。

問：若能藏故，即名「賴耶」，僧佉真性^{*}應賴耶體，許能藏故！

答：彼能所藏無有異故，不名賴耶。故《攝大乘》第一等云：「非如大等顯了法性藏最勝中，阿賴耶識攝藏諸法亦復如是。」

釋：彼計「冥性有「最勝能」，名『藏最勝』，『大等』諸法果相顯著，名『了法性』。若未變時，藏在冥性，不異冥性；若已變異，亦復不離。冥性為因，大等為果；因、果同體，以明『攝藏』。」今立「賴耶」攝藏因果，而非即異，故不同彼。(大正 43, 857c25-858a5)

※真=冥？。(大正 43, 857d, n.2)

『非唯攝受，要由攝持熏習功能方為因故』；⁹『種子所生有情本事異熟為性，阿賴耶識及與雜染諸法種子為其自相』。¹⁰他雖保留種子是賴耶的一分，但別有從種所生的現行識，是異熟的，也就是能攝持種子的。本識與種子兩者的合一，是賴耶的自相；種識的生起現行是因相；雜染法『熏習所持』，也就是依染習而相續生的是果相。

（二）辨《成唯識論》之三相說——三相都建立在現識（現行）上

從這種見地而走上更差別的，是《成唯識論》。它要把三相完全建立在現識上，不但果相的異熟與種子無關，因相的一切種，也是持種的現識。自相的互為攝藏，基師解說為現行賴耶與雜染現行的關係；¹¹而賴耶的特色，被側重在末那所執的第八見分。

※三相唯現行，變化得太大了。

（三）辨「世親釋論」之三相說

（2）自性：梵語 prakṛti。印度古代數論哲學所立二十五諦之第一。全稱自性諦。又稱冥性、冥諦、冥態（梵 tamas）、勝因（梵 pradhāna）、勝性。數論派認為，自性為神我所受用，能生大諦、我慢諦等其餘二十四諦，為諸變異之根本原因；亦即以自性為一切現象之生因。《成唯識論述記》卷1末（大正四三·二五二中）：「自性者，冥性也。今名自性，古名冥性，今亦名勝性，未生大等，但住自分，名為自性。」（《佛光大辭典》（三），p.2524b-c）

⁷ 無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，383a20-28）：

釋曰：復引聖言所說，證阿賴耶識名阿賴耶。「能攝藏諸法」者，謂是「所熏」是習氣義，非如大等顯了法性藏最勝中，阿賴耶識攝藏諸法亦復如是。為簡彼義，是故復言：「一切種子識」，與一切種子俱生俱滅故，阿賴耶識與諸轉識互為緣故，展轉攝藏，是故說名阿賴耶識，非如最勝即顯了性。顯自簡劣，故復說言「勝者我開示」，即大菩薩，有堪能故，名為「勝者」，為彼開示，非餘劣者。

⁸ 無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，383a29-b11）：

論曰：如是且引阿笈摩證。復何緣故，此識說名阿賴耶識？一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故；又即此識，於彼攝藏為因性故，是故說名阿賴耶識。或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識。

釋曰：「一切有生」者，謂諸有為；

「雜染品法」者，簡清淨法，非清淨法是雜染性一切雜染庫藏所治種子體性之所攝藏，能治彼故，非互相違為因果性，是正道理，然得為所依，若處有所治，亦有能治故。

「於此攝藏」者，顯能持習氣，由非唯習氣名阿賴耶識，要能持習氣，如彼說意識。

「或諸有情攝藏此識為自我」者，是執取義。

⁹ 無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，387c9-11）：

最勝因者，所謂種子阿賴耶識，能攝持此，故能與彼而作生因；非唯攝受，要由攝持熏習功能方為因故。

¹⁰ 無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，388c26-389a7）：

論曰：又若略說，阿賴耶識用異熟識一切種子為其自性，能攝三界一切自體、一切趣等。

釋曰：為顯本生了別自性故，復說言「又若略」等，謂生生中，由善、不善諸業熏習，所取、能取分別執著，種子所生有情本事異熟為性，阿賴耶識及與雜染諸法種子為其自相。

「能攝三界」者，能攝欲、色及無色纏。「一切自體」者，能攝一切有情相續。「一切趣等」者，能攝天趣等。言「能攝」者，常相續相。何以故？如色、轉識有處、有時，相續間斷，阿賴耶識則不如是，乃至治生，恒持一切，遍諸位故。

¹¹ 〔唐〕窺基，《成唯識論述記》卷2（大正43，300c26-301a16）；（大正43，306a16-26）。

1、三相都建立在種子識上

從世親釋論去看就不然，『攝持種子識為自性』；『功能差別識為自性』；『攝持種子者，功能差別也』。¹²攝持種子（受熏）識就是功能差別（生現）識，這是本識的自體。在本識的自相上看，不能分別（p.75）種與識，種子是以識為自性的，**賴耶是一切法的所依——種子**，這功能差別識（自相）的能生性，就是因相。它的受熏而變，這或者是念念的[名言熏習]，或者是一期的熏變[有支熏習]，就是果相。

2、對論譯本——本識因熏習生起變化（非另有新生之阿賴耶識）

隋譯說：『**為諸法熏習已，此識得生，攝持無始熏習，故名果相**』（陳譯大同）。¹³顯然的指因熏習而本識生起變化，變異就是與轉識俱生俱滅（攝藏）而帶有能生性，這就是攝持，並非離卻種子而另有一個能持者，也更非離受熏而起能生性的變異，另有阿賴耶識生，可說非常明白。

奘譯作『**此識續生而能攝持無始熏習，是名安立此識果相**』，反使人引起別體的印象了。

（貳）熏習

一、引論文

復次，何等名為熏習？熏習能詮，何為所詮？謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性，

¹² 世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，327c10-29）：

釋曰：如是已說阿賴耶識安立「異門」；非說「異門」即了其「相」，是故次說此識「自性、因性、果性」。

此中安立自相者，謂「緣一切雜染品法所有熏習」，能生於彼「功能差別識」為「自性」；為欲顯示如是「功能」故，說「攝持種子相應」，謂「依一切雜染品法所有熏習」，「即與彼〔一切雜染品〕法為能生因」。「攝持種子」者，「功能差別」也；「相應」者，是「修」義，是名安立此識「自相」。

此中安立「因相」者，謂即次前所說品類一切種子阿賴耶識，由彼「雜染品類諸法」熏習所成「功能差別」，為彼「生因」，是名安立此識「因相」。

此中安立「果相」者，謂即依彼「雜染品法無始熏習」，此識續生而能攝持「無始熏習」。是名安立此識「果相」。

此中「自相」，是依「一切雜染品法無始熏習」，為彼「生因」，攝持種子識為「自性」，「果性、因性」之所建立。

此中「因相」，是彼「雜染品類諸法」熏習所成「功能差別」，為彼「生因」，唯是「因性」之所建立。

此中「果相」，是依「雜染品類諸法無始熏習」，阿賴耶識相續而生，唯是「果性」之所建立。是三差別。

¹³ (1) 世親釋，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷2（大正31，276a12-b1）：

論曰：成立此識相云何可見？略說有二*種：一、成立自相，二、成立因相，三、成立果相。……。

釋曰：以如是等別名說阿梨耶識於此別說，未知其相故說阿梨耶識自相、因相、果相等。……。於中始從「成立果相」，乃至言「無始來熏習力故得生」者，**為諸法熏習已，此識得生，攝持無始熏習，故名果相**。

※二=三【宋】【元】【明】【宮】。（大正31，276d，n.4）

(2) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷2〈1 釋依止勝相品〉（大正31，162b16-19）：

論曰：「立果相」者，此識因種種不淨品法無始習氣，方乃得生，是名果相。

釋曰：依止三種不淨品法熏習，後時此識得生，為攝藏無始熏習故，是名果相。

是謂所詮。

如苴勝¹⁴中有華熏習，苴勝與華俱生俱滅，是諸苴勝帶能生彼香因而生。

又如所立貪等行者，貪等熏習，依彼貪等俱生俱滅，此心帶彼生因而生。或多聞者，多聞熏習，依聞作意俱生俱滅，此心帶彼記因而生，由此熏習，能攝 (p.76) 持故，名持法者。

阿賴耶識熏習道理，當知亦爾。

二、釋論義

(一) 承上啟下——三相以種子熏習為樞紐

賴耶的三相是以種子熏習為樞紐的，這在安立三相中說得非常明白。¹⁵

(二) 明熏習

1、正釋論義

(1) 總說：依「所詮的法體」顯熏習（能詮）之意義

但熏習的名稱是什麼意義？熏習一名所詮的法體又是什麼？這還沒有說明，所以論中復問：「何等名為熏習？熏習能詮何為所詮？」初句問熏習得名的理由，次句問熏習所詮的法體。雖分為二問，但下面只就所詮的熏習法加以解說；所詮的法體既然明白，能詮的名義也就可以明白了。

(2) 詳釋

A、辨熏習之「所詮」

(A) 解文

賴耶[指識種子]與「彼」一切雜染品類諸「法」，「俱生俱滅」。從俱生俱滅中可以知道兩個定義：一、同時俱有的，二、無常生滅的。與它俱時生滅，所以剎那生起的本識「中」，具「有能生彼」一切雜染品法的「因性」，這因性就是熏習的「所詮」了。

(B) 明義

這樣看來，熏習可以有兩個意義：一、雜染諸法染賴耶的作用，可以稱為熏習。二、因熏習引起賴耶中能為雜染諸法的因性，也叫做熏習（種子）。一在能熏方面講，一在熏成方面講；二者雖同名熏習，但這裡指種子而說。

B、舉喻

(A) 總說

「如苴勝中有華熏習」以下，舉世間及小乘共許的幾個譬喻，來說明熏習 (p.77)。

(B) 別明

a、共世間事喻

¹⁴ (1) 苴 (jù ㄐㄨˋ ㄩˋ)：名詞，又【玉篇】苴勝，胡麻也。【曹唐·遊仙詩】喫盡溪頭苴勝花。《康熙字典》(下)，p.1557)

(2) 勝 (shèng ㄕㄥˋ)：名詞，【唐韻】詩證切，音勝。【玉篇】苴勝，胡麻也。《康熙字典》(下)，p.1614)

¹⁵ 印順法師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節〈在理論上成立阿賴耶識〉，pp.71-73。

苴勝就是胡麻。印度的風俗，歡喜用香油塗身。香油的製法，先將香花和苴勝埋入土中，使它壞爛，然後取苴勝壓油；胡麻的本身原雖沒有華香，但經香華的熏習，壓出的油，就有花的香馥了。這譬喻中，華是能熏，苴勝是所熏，「苴勝與華俱生俱滅」，久之，所熏「苴勝」，就「帶能生彼香」的「因」性「而生」了。苴勝本身沒有香氣，因花熏習方有，所以名為帶彼。

b、聲聞經喻

(a) 貪等行者

經上說的「貪等行者」¹⁶，指貪等煩惱很強的人；等是等於瞋、癡等分。但並不在他生起貪心時才稱為貪行者，是因他有「貪等熏習」。這熏習，是由他的心與「貪等俱生俱滅」，久之這「心」就「帶彼」貪心的「生因而生」。因這貪等熏習，貪等煩惱才堅固強盛起來，被稱為貪等行者了。

(b) 多聞者

「多聞者」就是「多聞熏習」的人。

一個多聞廣博的學者，他修學過什麼以後，都能牢記在心；他被稱為多聞者，這是由於多聞熏習的關係。聞不但指耳聽目見，從聞而起思惟（作意），聞所引起的聞慧，也都叫做聞。

心與「聞」法的「作意俱生俱滅」，到了第二念，「此心」生起時，就「帶」有前念所（p.78）聞所思的「記因而生」。記因，就是記憶的可能性。

「由此」多多聞法的「熏習」，「能」夠「攝持」於心，不失不忘，所以「名持法者」。不忘，也不是剎那剎那的都明記在心，不過他要記憶時，隨時能夠知道罷了。

C、結成

不但多聞、多貪、華熏苴勝的熏習是如此，「阿賴耶識熏習」的「道理」，也是這樣的。

2、附說：關於大小乘對「熏習」所依之異見

熏習的思想，原是經部他們所共有的，不同的在熏習的所依，並不是諍論熏習的有無。

大乘者說熏習的所依只有阿賴耶，除此，沒有一法可為熏習的所依；經部他們則不承認阿賴耶為熏習的所依，離阿賴耶外還是可以成立熏習，因之展開了大小乘對這問題的論戰。¹⁷

¹⁶ 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷2〈1 釋依止勝相品〉〈2 熏習章〉（大正31, 162c4-5）：論曰：若人有欲等行，有欲等習氣。

釋曰：數起煩惱是名行，此行有習氣。

¹⁷ (1) 印順法師，《唯識學探源》，第三章，第四節，第四項〈經量部的種習〉，p.183：事實上，經部師的受熏與種子的所依，只有三大派：（一）、六識受熏，（二）、六處受熏，（三）、細心受熏。

(參) 本識與種子之同異

一、引論文

復次，阿賴耶識中諸雜染品法種子，為別異住？為無別異？非彼種子有別實物於此中住，亦非不異。然阿賴耶識如是而生，有能生彼功能差別，名一切種子識。

二、釋論義

(一) 釋問意

1、正釋論文

(1) 略述疑問

因轉識的熏習，「阿賴耶識中」，具有能生彼「諸雜染品法」的功能性，就是「種子」。本識與種子是「別異住」？還是「無別異」？說明白點，就是 (p.79) 一體

(2) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十一章，第三節〈經部譬喻師的成立及派別〉，pp.554-558：

種子熏習，經部譬喻師雖所說相近，而論到所依的相續，就出現不同的流派，略有四派。

一、心心相續說：這是經部譬喻的本義。……業與果，都以心為本。本著這一立場，從如種生果的譬喻，而悟得業功能的相續生果時，將心心所法的相續不斷，作為業功能所依，是最可能與當然的結論。

二、六處受熏說：在《大毘婆沙論》中，與分別論者相近的譬喻師，……這是以為：三界有情，心與色都是不斷的。如依此而說種子所依，那當然是六處（有情自體）受熏了。如上座（編按：即「室利邏多」）說：「是業煩惱所熏六處：感餘生果」。……

三、色（根）心互熏說：這是《俱舍論》主世親，依先代諸軌範師的學派。……這一系的經部師，可說是阿毘達磨化的經部。說一切有部阿毘達磨論宗，說無色界無色，無心定無心。現在接受這一見解，那末無心定沒有心，無色界沒有色，都有中斷的時候，色與心的種子，依什麼而能相續呢？這所以成立色與心互相持種。也就是：色種依色根而也依心識；心心所種子，依識而也依色根。這就沒有相續中斷、種子無依的問題了。……

四、細心相續說：……這是主張一般六識以外，別有細心，能為種子所依相續的；這就是阿賴耶識。這一類的經量者，是依經量而直通瑜伽大乘的學者，也就是世親自己的立場。……

雖有四派，但第四已轉入瑜伽大乘；站在聲聞部派的經部師，只是前三系而已。

(3) 印順導師，《印度佛教思想史》，第六章，第三節〈經部興起已後的綜合學派〉，pp.228-229：

種子、熏習，到底依什麼而相續轉變生果呢？共有四說。

一、「心心相續」說：……

二、「六處受熏」說：……

三、「色（根）心互熏」說：……。這與六處受熏，似乎相差不多，但《俱舍論》是有部阿毘達磨化的。依有部的阿毘達磨說：無色界是無色的，無心定是沒有心的。依據這一見解，所以說：色根能為色法、心法種子的所依，心也能為心法及色法種子的所依。這樣，無心定以後，可以從依色根的心種子而起心法；無色界以後，也可以從依心的色種子而生色。

四、「細心相續」說：……一切種子依細心相續，所以無心位中，細心能為種子的相續所依。……。原則的說：「無有定而無心者」的譬喻師，都以為無心定中有細心的，不過是微細的意識；論所依相續，也不會專依細心說的。如專依細心為種子的相續所依，那就轉進到瑜伽行派的唯識論了。經部的相續所依，應以前二說為主。

呢？別體呢？這就太難說了！

(2) 闡明質難

A、約種識差別難

本識與種子各別呢，

◎本識是一味的，那種子應該是各各差別了！但在沒有生果以前，不能分別種子間的差別。

◎本識是無記性的，那種子應該是善惡了！但種子是無記性的。

B、約種識無別難

假使說沒有差別，

◎種子要在熏習後才有，不熏習就沒有，但不能說本識是如此的。

◎又本識中所有某一種能生性的種子，因為感果的功能完畢，或受了強有力的對治的關係，它的功能消失了，但不能說本識也跟它消失。

(3) 要說答辯

這樣，非『非一非異』不可。

◎種子是以識為體性的，並非有一種子攢進賴耶去，在種子潛在與本識渾然一味的階段（自相），根本不能宣說它的差別。

◎不過從剎那剎那生滅中一一功能的生起、消失，及其因果不同的作用上，推論建立種子的差別性而已。¹⁸

2、附論

【附論】

世親釋論曾這樣說：『若有異者……阿賴耶識剎那滅義亦不應成』，¹⁹這是很可留意的！為什麼本識與種子差別，本識就不成其為剎那滅呢？

有漏習氣是剎那，《楞伽》曾明白說到。²⁰本識離卻雜染種子，就轉依為法身，是真

¹⁸ 世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，328a19-b7）：

釋曰：阿賴耶識中雜染法種子，為異？為不異？若爾，何失？

(1) 若有異者，彼諸種子應分分別，阿賴耶識剎那滅義亦不應成。有別異故，由善、不善熏習力故，種子應成善、不善性，然許無記。

(2) 若不異者，云何有多？此不應理。是故二說俱有過失。「非彼種子有別實物於此中住，亦非不異」，乃至「名一切種子識」者，為避如前所說過失，故不定取異及不異。

「如是而生」者，謂由如是品類而生。

「有能生彼功能差別」者，謂有能生雜染品法功能差別相應道理，由與生彼功能相應故，名一切種子識。於此義中有現譬喻，如大麥子於生自芽有功能故，有種子性；若時陳久或火相應，此大麥果功能損壞，爾時麥相雖住如本，勢力壞故，無種子性。阿賴耶識亦復如是，有生雜染諸法功能，由此功能相應故，說名一切種子識。

¹⁹ 世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，328a20-21）。

²⁰ (1) 《楞伽阿跋多羅寶經》卷4〈一切佛語心品〉（大正16，512b8-14）：

大慧！五識身者，心、意、意識俱。善不善相，展轉變壞，相續流注。不壞身生，亦生亦滅。不覺自心現，次第滅餘識生。形相差別攝受，意識五識，俱相應生，剎那時不

實常住，也是本論²¹與《大乘莊嚴經論》²²說過的。賴耶，在本 (p.80) 論中，雖都在與染種融合上講，是剎那生滅；但它的真相，就是離染種而顯現其實本來清淨的真心。真諦稱之為不生滅的解性梨耶，並非剎那生滅。²³本論在建立雜染因果時，是避免涉及本識常住的，但與《成唯識論》，連轉依的本識，還是有為生滅不同。²⁴

(二) 釋答

本論怎樣解釋這種識的一異呢？

「非彼種子有別實物」，這雜染種子，只是以識為自性的功能性，並不是離第八識體外另有一個實在的自體在這識「中」安「住」，所以不可說它是異。

但也不能說它「不異」，本識中有新起的熏習，這新熏的功能性，是先無而後有的，不能說本識也是先無後有。

所以從「阿賴耶識」，由與雜染品類諸法俱生俱滅，後來生起時，就「有能生彼」雜染品類諸法的「功能差別，名」為「一切種子識」。本識與種子，是不一不異的渾融。

※功能差別，不是說種子與種子或本識間的不同，是說能生彼法的功能性有特勝的作用。

住，名為剎那。大悲！剎那者，名識藏，如來藏意俱生識習氣剎那。無漏習氣非剎那，非凡愚所覺。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，第四章，第二節〈顯示大乘正義〉，pp.95-96：

《楞伽經》說：有漏習氣是剎那——生滅，無漏習氣非剎那——不生滅。世親的《攝大乘論釋》也說：如說阿賴耶與種子是一體，即無生無滅。可見阿賴耶識的生滅，即由於有漏種子的熏習生滅而來。

²¹ (1) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷3 (大正31, 149b1-24)：

諸佛法身以何為相？應知法身略有五相：

一、轉依為相……。二、白法所成為相……。三、無二為相……。四、常住為相，謂真如清淨相故，本願所引故，所應作事無竟期故。五、不可思議為相。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，第九章，第二節〈十門分別〉，pp.486-487：

第四「常住為相」：這又從三方面說：

一、「真如清淨相」，無漏清淨法界，是佛的真體，出纏的如來藏性，真實不異的清淨相，當然是常住的。

二、「本願所引」，諸佛如來從初發心，發弘誓願，欲度一切眾生。願從法界起，法界無盡，眾生無盡，願力也無盡，願力所引生的，正法所成的法身也自然是常住的。

三、「所應作事無竟期」，如來成佛，唯一大事在度眾生，眾生無盡，所以應作的事業也就沒有盡期。

由這三種道理，可知佛的法身是以常住為相。

²² 《大乘莊嚴經論》卷3〈10 菩提品〉(大正31, 606c17-19)：

復次，一切諸佛悉同常住，由自性常故，一切諸佛自性身常住。

²³ 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷1〈1 釋依止勝相品〉(大正31, 156c14-157a2)：

釋曰：今欲引阿含證阿黎耶識體及名。阿含謂《大乘阿毘達磨》，此中佛世尊說偈。「此」即此阿黎耶識。「界」，以解為性。

此「界」有五義……。五、「藏」義：……如經言：「世尊！此識界是依、是持、是處，恒相應及不相離、不捨智、無為，恒伽沙等數諸佛功德。世尊！非相應、相離、捨智有為諸法是依、是持、是處，故言一切法依止。

²⁴ 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷10 (大正31, 56a12-57a10；57c5-10)。

(肆) 本識與染法更互為緣

一、引論文

(p.81) 復次，阿賴耶識與彼雜染諸法**同時更互為因**，云何可見？譬如明燈，焰炷生燒，**同時更互**。又如蘆束互相依持，同時不倒。應觀此中更互為因道理亦爾。如阿賴耶識為雜染諸法因，雜染諸法亦為阿賴耶識因，唯就如是安立因緣，所餘因緣不可得故。

二、釋論義

(一) 正釋

1、述疑

賴耶與種子的一異，已如上說。

所熏的、能生的「阿賴耶識」，與能熏的、所生的「雜染諸法」，它們「同時更互為因」的關係，又怎麼「可」以「見」得呢？

2、依喻明理

(1) 舉喻

A、焰炷喻

論舉兩個譬喻來說明：「譬如明燈」，燈中的火「**焰**」與能生火焰的燈「**炷**」，二者發生相互的關係。從炷「生」火焰，火焰焚「燒」燈炷，這**生焰燒炷**的作用是「同時更互」為因的，不能說誰前誰後。

B、束蘆喻

「又如」一「束」乾「蘆」，「互相依」賴，互相住「持」，才能豎立「不倒」。不論拿去那一部分，另一部分就不能單獨的豎立了。它們相依相靠的作用，是「同時」的，也不能說它前後異時。

(2) 合法

從這種事實的比喻，我們應該曉得阿賴耶識與雜染諸法同時「更互為因」的「道理」。

(3) 顯示正理

由阿賴耶識為種子，生起雜染諸法的現行，這就(p.82)是「阿賴耶識為雜染諸法因」；在同一時間，雜染諸法的現行，又熏成賴耶識中的種子，那又是「雜染諸法亦為阿賴耶識因」了。這本識與轉識更互為因的關係，不能說它是異時的。

所以唯識家「唯」從這本識種子與轉識互相為因的關係上，「安立因緣」的道理。

除了這真正的因緣，其「餘因緣」是根本「不可得」的。其它或者有時也稱之為因緣（如異熟、俱有、同類、相應、遍行五因，也叫因緣），那不過是方便假說而已。²⁵

(二) 附論

【附論】

²⁵ 無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，388a22-b8）。

1、因時間觀念不同而理論有別

(1) 熏習說之異——經部師與大乘唯識家之別

同時更互為因的理論，經部師是不承認的，大乘唯識家與經部師熏習說的不同，也就在此。²⁶

(2) 因緣論之異——有部師與大乘唯識家之別

有部主張三世實有，所以它說一切法的自體，在未來原都是存在的，不過須待助緣引生罷了，這就是他們的因緣論。

唯識家不同意，認為現在有這樣的因，才可得這樣的果，過去、未來都不實在，因果是同時的。

(3) 結說

這不同的理論，都由於時間觀念的差異。

2、「新種不復生現行」之辨

本論的因緣觀，重在種生現、現熏種的同時因果，不同時的都不能成為因緣。

種生現、現熏種是同時的，這由現行熏成的新種，為什麼不同時就生 (p.83) 現行呢？要知道時間是建立在現行上的。種[1]生現、現[3]熏種[2]的三法同時，也都是以現行法為中心的。現行的生起，必有所從來，所以建立種生現。這現行必有力量

²⁶ (1) 案：論主於後文中破斥經部譬喻師的「六識前後受熏」說，請參本書第二章，第二節〈在理論上成立阿賴耶識〉，p.99。

(2) 印順法師，《中觀今論》，第五章，第一節〈緣起〉，pp.106-108：

唯識者說：以恒轉阿賴耶為攝持，成立因果的三法同時說。如眼識種子生滅生滅的相續流來，起眼識現行時，能生種子與所生現行，是同時的。眼識現行的剎那，同時又熏成眼識種子，能熏所熏也是同時的。從第一者的本種，生第二者的現行；依第二者的現行，又生第三者的新種。如說：「能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時」。這樣的三法同時，即唯識者的因緣說，而企圖以此建立因果不斷的。他想以蘆束、炬炷的同時因果說，成立他的因果前後相續說。本種即從前而來，意許過去因現在果的可能；新熏又能生後後，意許現在因未來果的可能。然而在這同時因果中，僅能成同時的相依因果，那裏能成立前後的相生因果？三法同時，想避免中斷的過失，結果是把因果的前後相續性取消了！

與此三法同時說相關的，唯識者還有生滅同時說，如說：「前因滅位，後果即生，如稱兩頭，低昂時等。如是因果相續如流，何假去來方成非斷」！

這到底是約三法同時說呢？約前種後種相續說呢？約三法同時說，因（本種）滅果（現行）生同時，即顯露出三法的不同時了。

本種滅——同時——現行生

↓
現行滅——同時——新種生

如約前種後種相續說，前種滅時即是後種生時。什麼是滅時，還是已滅？還是將滅而未滅？假使將滅而未滅，那麼同時有兩種子了。如已滅，滅了將什麼生後種？唯識學者應該知道：離已滅未滅，並沒有滅時存在！所以，即使有阿賴耶為一切依止處，而推究賴耶種子與現行的因果說，如何能不墮斷滅！

能夠影響未來，所以建立現熏種。這都是以現行為中心，並不立足在種子上，所以現行雖能熏種，所熏的種在同時中，不能說就生起現行。因為在一剎那中，像心心所等，不容許有兩個現行自體並存的，卻不妨許多種子的存在；何況助成種子生現的因緣，也還未成就。

（伍）本識與雜異諸法為因

一、引論文

云何熏習無異無雜，而能與彼有異有雜諸法為因？

如眾纈²⁷具纈所纈衣，當纈之時，雖復未有異雜非一品類可得，入染器後，爾時衣上便有異雜非一品類染色紋絡文像顯現。阿賴耶識亦復如是，異雜能熏之所熏習，於熏習時雖復未有異雜可得，果生染器現前已後，便有異雜無量品類諸法顯現。

二、釋論義

（一）明問意

阿賴耶識中的「熏習」，是「無」有色、心、善、惡等「異」（差別的）、「雜」（不純一的）行相。但到了果生現行的時候，卻「能與」色、心或善（p.84）、惡、無記等「有異有雜諸法為因」，這是什麼道理呢？

（二）舉喻釋答

1、以中國之染衣法說明

現在舉個淺顯的譬喻來闡明它。「如眾纈具纈所纈衣」的譬喻，大概與中國土法染布差不多。

我國鄉間染布，先將布放在一個雕有花紋格子的木片或鐵片上，在空格上塗上些石灰，入染後，將石灰除去，餘處著了色，塗灰處卻不受顏色，所以就現出花紋了。

2、《釋論》中「纈具」之異釋

◎無性說纈具是『淡澀差別』，它是用『淡澀』的果子汁或礬水，而不是石灰。²⁸

◎世親論師解釋的纈具，稍有不同，似乎是在織布的時候，用一種不受色的纖維，織成花紋。²⁹

²⁷（1）纈（xié ㄒ一ㄝˊ）：名詞，1.染有彩文的絲織品。（《漢語大詞典》（九），p.1046）

（2）纈：動詞，《說文》：結也。《玉篇》：綵纈也。《類篇》：繫也，謂繫繒染為文也。（《康熙字典》（下），p.1419）

²⁸（1）無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，388b16-20）：

釋曰：「云何熏習無異」等者，就理為難。依理通言「如眾纈具纈所纈」等，「纈具」即是淡澀差別。當纈衣時，無異無雜文像可得。果生即染器，故名「果生染器」。緣所攝受，故名為「入」。阿賴耶識如所染衣，如染眾像諸法顯現。

（2）礬水：2.溶明礬的水。（《漢語大詞典》（七），p.1119）

（3）明礬：無機化合物，硫酸鉀和硫酸鋁的含水復鹽，無色透明的結晶。水溶液有澀味。供製皮革、造紙等用，又可做媒染劑，醫藥上可做收斂劑。通常用來使水澄清。（《漢語大詞典》（五），p.620）

²⁹（1）世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷2〈1 釋依止勝相品〉（大正31，163c26-164a4）：論曰：若生果染器現前，則有不可數種類相貌於阿梨耶識顯現。

3、明衣入染前後之別

沒有入染以前，看不出什麼，染過以後，就有受顏色與不受顏色的不同，「便有異雜非一品類」的「染色紋絡文像顯現」在衣料上面了。

(三) 合法顯理

「阿賴耶識亦復如是」，它受「異雜能熏之所熏習」，在「熏習」而成種子的「時」候，是一類的。「雖」還「未有異雜」的相貌「可得」，但到了眾緣成就，「果生」「現前已後，便有異雜無量品類諸法顯現」了；這好比白色的衣料，經「染器」的助緣以後，就現出異雜顏色的花紋一樣。

※果生染器，平 (p.85) 常解說為果生就是染器，不如把染器解說為生果的助緣好。

(陸) 大乘甚深緣起

一、二種緣起

(一) 建立緣起正理

1、引論文

如是緣起，於大乘中極細甚深。

又若略說有二緣起：一者、分別自性緣起，二者、分別愛非愛緣起。

此中依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。

復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣、惡趣能分別愛、非愛種種自體為緣性故。

2、釋論義

(1) 結上起下

第一句是結上起下的文詞。

賴耶的三相，主要在與諸法互為因果，說明一切法的緣起。這所說的「緣起，於大乘中」是「極細甚深」的，不但微細到世間粗心不能了達，而且深奧到二乘的淺慧也不能窮究。

(2) 正釋

A、分別自性緣起

(A) 釋論文

這緣起有多種不同的意義，這裡且略說二種：「一者分別自性緣起，二者分別愛非愛緣起」。

釋曰：若眾緣已具，如衣正入染器，如此，種子與本識於現、生、後三時，隨一時現前，則有不可數種果報相貌於此識顯現，是故熏時雖復不異，果報熟時則有無量差別，譬如染衣。若汝意謂「果報定以有記為因，云何以無記為因」者，此義無異。何以故？彼人於果說因，大乘於果說果。

(2) 世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2 (大正 31, 328c3-10)：

釋曰：「云何熏習無異無雜，而能與彼有異有雜諸法為因」者，欲以譬喻顯斯道理，故為此問。如眾顯具顯所顯衣，當顯之時，雖無異雜文像可見，入染器後，便有異雜文像可見。阿賴耶識如所染衣。果生即染器，故名「果生染器」；「入」者，即是緣所攝義。於熏習時，雖無異雜，至果熟位，便有非一品類諸法因性顯現，如已染衣。

一、「分別自性緣起」：

為什麼會有一切事物這樣的現象？要知其所以然，必須探研它的原因，從它的原因上就可以「分別」它差別現象的所以然。

「(p.86) 自性」，就是一一法不同的自體。「阿賴耶識」為諸法的因緣性，「依止」賴耶中各各不同的諸法因性的存在，所以有種種「諸法生起」。假若說宇宙間唯有一法為因，那就無法說明這現實種種法的差別現象。

阿賴耶不這樣，它在無始以來，就受種種諸法的熏習，所以能為種種法自性現起的緣性。它能「為緣性」，所以「能分別」，就是能現起各各不同的「種種自性」。

(B) 附論——「分別自性」之異解

【附論】

奘譯的分別自性，指諸法各各差別的自體。這各各的差別自體，是由賴耶中無始的熏習而有；賴耶的種子有種種，所以能分別諸法自性的種種。³⁰

依真諦譯，諸法的種種差別，是因賴耶受種種熏習而生起的，這點和奘譯相同。但說這種種不同的諸法皆以賴耶虛妄分別為其自性，自性指諸法同以賴耶為自性，這與奘譯不同了。³¹

B、分別愛非愛緣起

二、「分別愛非愛緣起」：

「自體」，就是名色所構成的生命體。這名色的自體，在「善趣、惡趣」之中，可以分為可「愛」的和「非愛」的。

可愛的就是由善業所感得的善趣自體；不可愛的，就是由惡業所感得的惡趣自體。

分別說 (p.87) 明這種種差別自體的原因，就是「十二支緣起」，所以十二緣起「名分別愛非愛緣起」。因十二有支緣起的業感差別，所以有三界五趣四生的種種差別自體不同。

C、結說

³⁰ 世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，328c22-24）：

「此中依止阿賴耶識」者，謂阿賴耶識為因，諸法生起，是名分別自性緣起，由能分別異類自性為因性故。

³¹ 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷2〈1 釋依止勝相品〉（大正31，164a18-27）：

釋曰：由諸法種子依阿黎耶識諸法欲生時，外緣若具，依阿黎耶識則更得生。諸法生以阿黎耶識為通因，是名分別自性。

何以故？種種諸法體性生起分別差別同以阿黎耶識為因故。若分別諸法緣生自性，此唯阿黎耶識。……

釋曰：遍三界諸法品類，若分別生起因，唯一識；若分別諸法性，即是此識；若分別諸法差別，皆從此識生。是故諸法由此識悉同一性。

平常多把分別自性緣起叫做賴耶緣起，十二支緣起叫做業感緣起。實際不然，這二種緣起，在唯識學上，都是建立在賴耶識中的。不過，一在名言熏習上說，一在有支熏習上說。一切法皆依賴耶，就在這阿賴耶上建立二種緣起的差別。雖有二種緣起，但它們是統一的，不是對立的。

3、附論

【附論】

整個宇宙人生的構成，可以分兩類：一是差別不同的質料，一是能夠令質料成為物體的組合力。如一支軍隊，其中有統領全軍與組織全軍的長官，有被統領被組織而是組成軍隊基本要素的士卒，二者配合起來，就可以組成一支強有力的部隊（其實長官還是組成軍隊的要素）。如果在長官與士卒之間，缺少了任何一方面，是不能成為軍隊的。

眾生也是這樣，質料因和組合因，缺一不可，質料因就是名言熏習，組合因就是有支熏習（業力）。我們的賴耶中，有三界五趣各式各樣的名言種子，因和合因（p.88）的業力不同，所以就具有了五趣四生等果報體的不同。當現起了某一自體，其他的名言種子還是存在，但因缺少了配合的業力，暫時不能發現。不過，在原始佛教的契經中，主要在說有支緣起；如論及質料因，那就是蘊、界、入了。

（二）責遣過非——外道不明緣起所生起之誤解

1、引論文

（1）愚「分別自性緣起」生起之誤解

於阿賴耶識中，若愚第一緣起，或有分別自性為因，或有分別宿作為因，或有分別自在變化為因，或有分別實我為因，或有分別無因無緣。

（2）愚「分別愛非愛緣起」生起之誤解

若愚第二緣起，復有分別我為作者、我為受者。

（3）舉喻法合——生盲喻

譬如眾多生盲士夫³²，未曾見象，復有以象說而示之。彼諸生盲，有觸象鼻，有觸其牙，有觸其耳，有觸其足，有觸其尾，有觸脊梁。諸有問言：象為何相？或有說言象如犁柄，或說如杵，或說如箕，或說如白，或說如箒³³，或有說言象如石山。

若不解了此二緣起，無明生盲亦復如是，或有計執自性為因，或有計執宿作為因，或有計執自在為因，或有計執實我為因，或有計執無因無緣；或有計執我為作者、我為受者。阿賴耶識自性、因性及果性等，如所不了象之自性。

2、釋論義

³² 印順法師，《佛法概論》，第四章〈有情與有情的分析〉，p.65：

有情，即「我」的異名之一；此外更有「數取趣」、「命者」、「士夫」等。《般若經》總列為十六名。有情，即有情識者。我，即主宰——自在宰制者。數取趣，即不斷的受生死者。命者，即壽命延續者。士夫，即作者。這些，都約有情的各種現象而立名。

³³ 按：電子檔作「帚」（異體字「箒」）。依紙本及《大正藏》改為「箒」。

(1) 總說

(p.89) 上來建立緣起的正理，下面指責外道「於阿賴耶識中」，不明緣起正理而生起的錯誤。

(2) 別釋

A、於「分別自性緣起」生起之誤解

(A) 述要

「若愚第一緣起」，是不了阿賴耶識中的名言熏習為諸法生起的真因，錯認了質料因，於是就橫生種種的「分別」——執著。

(B) 出過

a、自性論者——數論師

一、數論師妄執「自性為」萬有的生起「因」。他說：具有三德（勇、塵、闇）而能生大等二十三諦的自性³⁴，是實有的不壞滅法；大等二十三諦，是從自性轉變而成，是無常的有壞滅法。一切法從自性轉變生起，後變壞時，還歸結在自性中。自性是本有的、常住的，所以它能為萬有的本質因。

b、宿命論者

二、宿命論者執現在所有的一切，都是「宿作」注定的。如多人同做一事，一人成功，一人失敗，且也有不勞而獲的，這為什麼？是命定的必然的生起，與現在的行為無關。

c、本體論者——婆羅門

三、婆羅門計執大「自在」天的「變化為」萬有的生「因」。他們說：大自在天修一切苦行，由他變化宇宙一切。印度的大自在天，通俗的信仰以為是一個人格神的摩醯首羅天，但在哲人的思想中，計執為萬物唯一的本體，給予理性化了！

³⁴ (1) 自性：梵語 prakṛti。印度古代數論哲學所立二十五諦之第一。全稱自性諦。又稱冥性、冥諦、冥態（梵 tamas）、勝因（梵 pradhāna）、勝性。數論派認為，自性為神我所受用，能生大諦、我慢諦等其餘二十四諦，為諸變異之根本原因；亦即以自性為一切現象之生因。《成唯識論述記》卷1末（大四三·二五二中）：「自性者，冥性也。今名自性，古名冥性，今亦名勝性，未生大等，但住自分，名為自性。」（《佛光大辭典》（三），p.2524b-c）

(2) 數論學派：數論，梵語 Sāṃkhya，音譯為僧佉，又作僧企耶；意譯又作數術、制數論。數論學派為印度六派哲學中成立最早者。相傳初祖為迦毘羅仙人（梵 Kapila）。此派以分別智慧而計度諸法，並以此數為基礎，從而立名論說，故稱數論派。其早期學說主張精神、物質二者統一為「最高我」，即採取有神論與一元論之立場（見敘事詩），至晚期則否認最高我，成為無神論之二元論。神我為純粹意識，不具作用，僅觀照自性而已。自性依序開展為覺（梵 buddhi）、我慢（梵 ahaṃkāra）、五大、十六變異。此一原理與神我、自性合稱二十五諦。所謂自性（梵 prakṛti），即可供開展之唯一因子，其構成之要素有純質（梵 sattva）、激質（梵 rajas）、翳質（梵 tamas）等三德；神我即由開展後所產生之物質結果中脫離出來，獨自存在，其時即稱為解脫。……於諸外道中，數論派乃最有力之學派；佛典中有甚多破斥此派學說之記載。今於印度之瓦拉那西附近，成為獨立學派而存在。（《佛光大辭典》（七），p.6093）

d、唯（實）我論者——吠檀多哲學

四、吠檀多哲學的「實我」論，主張梵我為宇宙的實體。梵即我，我即梵，由小我的解（p.90）放，而融合於大我，於是就產生唯我論。據唯我論者說：一切唯是梵我的顯現，我就是萬有的本質。

e、無因論者

五、無因緣的外道，他們執一切法皆是「無因無緣」而有的。烏鴉為什麼黑？自然是這樣的。棘刺為什麼尖？自然是這樣的。沒有理由把它說明，就以為一切一切都是無因無緣而自然有的。

B、愚「分別愛非愛緣起」所生之誤解

(A) 述要

「若愚第二緣起」，這是在造業受果方面的錯誤：

(B) 出過

a、執「我為受者」（二元論者）——數論外道

一、數論外道執「我為受者」，他立我與自性的二元論，我要受用諸法，而發生一種要求；自性因神我的要求，就生起大等二十三諦的諸法給它受用；也就因此，神我受了自性的包圍，不得解脫。

b、執「我為作者」——勝論與一般外道

二、勝論與一般外道計執「我為作者」。

c、結說

為作者、為受者，即是造業、受報都由於自我。

C、明「生盲喻」

(A) 概述：阿賴耶教為破外道執而建立

當時印度有這麼多的外道妄執，所以佛教建立阿賴耶識，糾正他們對於宇宙人生的計執。

◎依賴耶中的有支熏習，建立第二緣起，否認自我靈魂的存在，但並不否認生命的相續，業果的循環確乎是有的；

◎依賴耶中的名言熏習，建立第一緣起。他們所說的自性等，是常住不變的。常住的東西，怎可變化為諸法（p.91）的因呢？無因論者，抹煞一切因果的關係，是同樣的錯誤。佛教說的阿賴耶識就不同，賴耶受種種雜染法的熏習，所以能生種種法，並不是一因所生，也不是無因，故依賴耶建立緣起，不同於外道所計執的。

(B) 正釋

a、解喻文

外道的妄執，很像「生盲」摸象一樣。有「眾多」生下來就瞎了眼的「士夫」——人，從「未曾見象」。一天，一個明眼的人牽隻象讓他們去觸摸認識。摸後，問他們象是什麼樣子？那摸著「象鼻」的生盲說：「象如犁柄」；摸著象「牙」

的說：「如杵」；摸著象「耳」的說：「如箕」；摸著象「足」的說：「如白」；摸著象「尾」的說：「如箕³⁵」；摸著象「脊梁」的說：「象如石山」。這些生盲者，各就他自己所觸到的，以為是象的全體而瞎說，這是極大的錯誤！

b、解法合

那些不明「了此二」種「緣起」的，謬起種種計執，什麼「自性為因」呀……「我為受者」呀，和那瞎子一樣的錯誤，可笑亦復可憐！愚癡凡夫，沒有智慧，從來沒有認識過諸法的真因，所以叫「無明生盲」。他們不了解「阿賴耶識自性、因性及果性等」，「如」那生盲「所不了象之自性」一樣。

(三) 略結

1、引論文

(p.92) 又若略說，阿賴耶識用異熟識一切種子為其自性，能攝三界一切自體，一切趣等。

2、釋論義

(1) 明「阿賴耶之自性」

A、解文

萬有緣起的阿賴耶識，如果作一簡「略」的「說」明，那麼，「阿賴耶識用異熟識一切種子」為它的「自性」。

B、辨義

阿賴耶識中的一期自體熏習成熟，就是分別愛非愛緣起的變異成熟而生果。

賴耶攝持自體熏習，渾然無別，稱為異熟識，就是果相。

這一味相續的異熟賴耶識裡，攝持一切種子，為一切法的能生因，就是因相。

此中雖未特別說到自相，其實自相已含在因果二相中。

因果從它的作用變化上說，自相從它的渾然一體上說。

(2) 明「阿賴耶之作用」

A、解文

異熟識一切種子的阿賴耶識，它能遍「攝三界」「一切趣等」的「一切自體」。

B、辨義

自體，如果隨用分別，那就是一期的名色；如果攝歸唯識，那就是依賴耶所攝的一期自體熏習為本而顯現的即識為體的十八界了。

二、種子

(一) 明「種子的相用」等

1、引論文

此中五頌：

(1)外、內。(2)不明了。(3)於二唯世俗、勝義。

(4)諸種子當知有六種：

³⁵ 按：電子檔作「帚」；紙本作「箕」。依文脈及本書，p.88，《攝大乘論》原論文，應作「帚」。

剎那滅、俱有、恆隨轉應知，決定、待眾緣、唯能引自果。

⁽⁵⁾堅、無記、可熏、與能熏相應 (p.93)：所熏非異此，是為熏習相。

六識無相應，三差別相違，二念不俱有，類例餘成失。

⁽⁶⁾此外內種子，能生、引應知，**枯喪由能引**，任運後滅故。³⁶

2、釋論義

(1) 種子的二類

一、種子的二類：

種子有「外、內」兩類。外種，如穀麥等，內種，就是阿賴耶識中的能生性。

內種思想的產生，原是從世間的外種子上悟出來的。見到世間的穀麥種子有能生性，能生自果，所以把一切法的能生性，建立為種子。因此，關於種子的定義（六義），也是通於內外種的。

(2) 種子的三性

二、種子的三性：

「不明了」，是說種子的性質不是善、不是惡，而是**無覆無記**的。它沒有善惡性可以明白的記別，所以叫不明了。

從種子的能熏因與所生果上，雖也可說有善惡，但在賴耶中，只能說它是無記。

(3) 種子的假實

³⁶ (1) 無著造，〔魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷1（大正31，98c27-99a7）：

內、外。不分明。而說相順事，彼一切真實。

說為六種子：空及同諸大，彼亦說隨順；定而忘諸緣，及自果將來。

彼見而無記，或順彼無餘；薰彼非餘處，然彼是習相。

六無有順義，二^{*}別相違故，諸念無同故，生餘隨順故。

內、外諸種子，彼說為生因，不續取盡故，自然壞遍故。

※二=三【宋】【元】【明】【宮】。（大正31，99d，n.1）

(2) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷2〈1 釋依止勝相品〉〈6 緣生章〉（大正31，165b26-c7）：

論曰：為顯此義故說偈言：

外、內。不明了於二。但假名及真實。

一切種子有六種：念念滅、俱有、隨逐至治際，決定、觀因緣、如引顯自果。

堅、無記、可熏、與能熏相應：若異不可熏，說是熏體相。

六識無相應，三差別相違，二念不俱有，餘生例應爾。

此外內種子，能生及引因，枯喪猶相續，然後方滅盡。

(3) 世親釋，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷2〈9 緣生章〉（大正31，277b17-29）：

欲明了彼種子體故，以偈顯示。

論曰，此中有偈：

外、內。不明二。世數、第一義。

此一切種子，當知有六種：剎那及俱有、與彼相隨轉，決定及待緣、亦引生自果。

堅、無記、可熏、與能熏相合：異此不可熏，是為熏習相。

六識無相合，三差別相違，二念不俱有，餘生例應爾。

此外內種子，有生及有引，枯死由引因，自體後邊滅。

※按：偈頌之諸家釋文，請見附錄一。

A、論本的差異

三、種子的假實：

「於」與「唯」二字，世親所依的論本有，無性所依的論本上是沒有的，這是兩師所依論本的不同。

B、釋義的不同

(A) 世親釋

◎奘譯本，是依世親釋本而翻譯的。「於二」兩字，世親接著上文，讀為『**不明了於二**』。意思說：外種唯是不明了，賴耶中的內種，可通於有記及無記兩類。

(B) 無性釋

◎但依無性釋，沒有於字，連下文讀為『(p.94) **二世俗勝義**』，意思說：兩類種子中，外種是「世俗」的，內種是「勝義」的。

※這裡說的世俗勝義，就是假有實有。凡是自相安立的緣性，叫勝義實有；在緣起上依名計義而假相安立的，叫世俗假有。

外種是依識所變現而假立的，所以屬於世俗；內種即萬法的真因緣性，屬於勝義。

(4) 種子的六種定義

A、總說

四、種子的六種定義：

內、外、世俗、勝義的「諸種子」，「當知有六種」定義。不論內種、外種，都須具備六個條件，否則，是不成其為種子的。今分解如下：

B、別釋

(A) 剎那滅

(一)、「剎那滅」：有能生性的種子，在它生起的一剎那——最短促的時間，毫無間隔的隨即壞滅，像這樣的無常生滅法，才是種子。假使常住不變法，那就前後始終一樣，毫無變易，這不但違反種子要從熏習而有的定義，沒有生滅變化也不能起生果的作用而成為種子。

(B)、(C)「俱有」與「恆隨轉」

a、舉名

(二)、「俱有」，(三)、「恆隨轉」：

b、明義

(a) 辨《成唯識論》學者之說

◎《成唯識論》學者說種子有兩類：一是種生現的俱時因果，叫做種子。一是種生種的異時因果，叫做種類。俱時因果的 (p.95) 種子，合乎俱有的條件而缺恆隨轉義；異時因果的種類，合乎恆隨轉的條件而缺俱有義。因之，

雖說種子具備六義，但不一定要具足，具備五義也可以。³⁷

※這思想的根據在《瑜伽師地論》，《瑜伽師地論》因緣有七義中說：『無常法與他性為因，亦與後念自性為因。』³⁸

³⁷ (1) [唐] 窺基，《成唯識論述記》卷3（大正43，310b27-c4）：

論：「依生現果」至「與果俱有」。

述曰：依生現行果之種子名為「俱有」，不依引生自類名種。何故爾耶？能熏生故，望異類故，果現起故，相易知故。種望於種，非能熏生，非異類故，非現起故，非易知也，此中不說。故《攝論》第二云：「不生現行名為種類，生現行時名為種子。」

(2) [唐] 窺基，《成唯識論述記》卷3（大正43，311a2-27）：

又說種子具有六義，非顯具六即是種子。又此自類亦非種子，不與果俱故。無性《攝論》說：非種子，然名種類。此顯自類至對治位非得種名，生果之時可名種子，但若生果必俱時故。若論其體，自類之時亦名種子，非現行故；此但任運，牽生後果，若緣具勝，種子勢增，有勝與果用起之時方名種子。無性顯此二位差別——果俱名種；不爾，名為種類。今此約非現行談其體說，總名種子，亦不相違。

又顯種子具斯六義，非說念念皆具六義，故皆名種。然應分別：若具六義方名種子，關〔編按：疑為「闕」〕一不成，無性有情第七闕與現果俱故，非是種子。若爾，即未生果時，恒隨轉種應不名種。由此應釋「對治道起」，謂令不生現行等位，如見道中、無想定等，據其體有；修道方除，據果不生。種，見道斷以盡已來無與果俱義故。今言與果俱者，至對治道起已來，有與現行果法俱現和合之義名為種子，非要此念與現和合方名種子。不爾，便於一界不成三界諸種子，種子成就義便不成。故知不約剎那而說，約後能有與果俱義以顯自性。

無性所言「不生果時名種類」者，約畢竟不生當果為論，如見道中、無想定等。若恒隨轉得名種子，應善種等生不善等。

³⁸ (1) 《瑜伽師地論》卷5〈1本地分〉〈4有尋有伺等三地之二〉（大正30，302b5-18）：

又建立因有七種相：

(1) 謂無常法是因，無有常法能為法因，謂或為生因，或為得因，或為成立因，或為成辦因，或為作用因。

(2) 又雖無常法為無常法因，然與他性為因，亦與後自性為因，非即此剎那。

(3) 又雖與他性為因及與後自性為因，然已生未滅方能為因，非未生已滅。

(4) 又雖已生未滅能為因，然得餘緣方能為因，非不得。

(5) 又雖得餘緣，然成變異方能為因，非未變異。

(6) 又雖成變異，必與功能相應方能為因，非失功能。

(7) 又雖與功能相應，然必相稱相順方能為因，非不相稱相順。

由如是七種相，隨其所應，諸因建立，應知。

(2) [唐] 窺基，《瑜伽師地論略纂》卷2（大正43，31b27-c11）：

七相中，即是種子六義。

一、「無常是因」者，即剎那滅，有取與故；此辨因緣，故除無為。

二、「他性為因」者，即果俱有，同念生；「與後念自性為因」者，即恒隨轉，非此剎那生此。第二因攝六義中第二、第三。

三、「已生未滅方能為因」者，顯「與果俱」及「恒隨轉」二為同世。不同小宗「二因於正滅，三因於正生」等，大乘「取果、與果，必同世」故、不現在故。

四、「然得餘緣」者，即六義中第五、待眾緣。

五、「然變異」者，顯前待緣而本性異方能生果，更無別義。

六、「功能相應」者，即六義中第四、性決定。

第七、「相稱相順」者，即六義中第六、引自果。

一般學者，把種子六義與《瑜伽師地論》七義作綜合的觀察，因此說：與後念自性為因的，是種子的自類前後相生；與他性為因的，是種子的同時生起現行。

其實《瑜伽師地論》的本義並不如此，它是從諸法的前後相生與俱有因說的。種子本來具足六義，因為唯識學者將種生現與種生種二類，配合俱有義及恆隨轉義，所以就不具六義了。

(b) 明本論之說

◎本論說因緣，不談種生種，種子就是賴耶的能生性，必須建立在種生現的「現」與現熏種的「現行」上。

◎[1]在它能生的動作上，是剎那滅的；[2]在生果的時候[種生現]，是必然因果俱時有的，[3]賴耶的能生性（名言熏習），無始時來如流水一般的相續下去，不失它的功能，直到最後（對治道生），必然是恆隨轉的。凡是種子，必具備這樣的定義。

(D) 決定

(四)、「決定」：這是說每一功能性（種子）有它不同的性質，不隨便變化（p.96），什麼樣的功能性就生起什麼樣的現行法，這樣就不犯一功能性生一切法，或一切功能性唯生一法的過失。

◎但這與唯能引自果的定義容易相混，引自果也是說自種子引生自果法。所以世親把性決定看為三性的決定：善的功能唯生善的現行，惡的功能唯生惡的現行，無記功能唯生無記的現行；

引自果看為引生自類的現行[種生現]——賴耶種唯引賴耶識，穀麥唯引穀麥果（《成唯識論》約色心辨）³⁹。

◎無性把引自果解說為唯在能生自果的意義上建立種子之名。[種生現]

※這雖與性決定不同，又似乎與俱時有相混。⁴⁰

(E) 待眾緣

如是總顯。此中第三、第五，六義中無，餘五即彼六。如《唯識》第二、《攝論》第二等疏，《樞要》等會釋。

³⁹《成唯識論》卷2（大正31，9b25-28）：

六、引自果，謂於別別色心等果各各引生方成種子；此遮外道執「唯一因生一切果」，或遮餘部執「色心等互為因緣」。

⁴⁰（1）無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，389b11-14）：

今此種子是誰種子？答此問言：「唯能引自果。」所言「唯」者，若於此時能生自果，即於爾時說名種子，種與有種並無始故。由此「唯」言，遮相續等為種子體。

（2）無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，389b3-6）：

如蓮華根，雖復俱有，然非一二三剎那住，猶如電光。何者？應知此「恆隨轉」剎那轉^{*}轉，經於多時恆隨轉故。所以者何？其根損益，枝等同故。

※轉=傳【宋】【元】【明】【宮】*。（大正31，389d，n.3）

(五)、「待眾緣」：種子，雖恆時隨轉，有它功能性的存在，但並不即刻生果，要等待眾緣的助成。不然，賴耶中有無量的差別種子，便會一時頓現了。這眾緣，雖說可以通說到一切，但世親說要由善惡業熏它，才會生起現行，⁴¹這才是待緣的本義。

(F) 唯能引自果

(六)、「唯能引自果」：賴耶中的種子雖然很多，但引生果法的時候，沒有絲毫的紊亂，各自種子引各自的果法。這如世間的穀麥等種，唯生穀麥等果一 (p.97) 樣。

C、辨明

種子雖有等流（名言）種子、異熟（有支）種子兩種，⁴²

但具有六義，是依名言種子說的(約因緣建立)。

業種約增上緣建立，它不具足恆隨轉、決定、引自果等義。

(5) 種子的所熏（四個條件）

A、顯正理

(A) 總說

五、種子的所熏：熏習，必有能熏和所熏。要怎樣的所熏，才能受能熏的熏習？本論說：凡是為所熏的，必須具備四個條件。

(B) 別論

a、明四義

(一)、「堅」：

堅是安定穩固的意思，並非沒有變化，不過在變化的一類相續中，有相對的固

⁴¹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 17〈4 分別業品〉(大正 29, 92b13-17)：

非唯業力能「引、滿」生。

一切「不善、善有漏」法，有異熟故，皆容「引、滿」；以業勝故，但標「業」名。

然於其中業俱有者，能引、能滿，隨業勝故；若不與業為俱有者，能滿、非引，勢力劣故。

⁴² 印順法師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第三項〈成立賴耶差別〉，pp.161-163：

此中三種者，謂三種熏習差別故：一、名言熏習差別，二、我見熏習差別，三、有支熏習差別。

這裡只說到「三種熏習差別」的名字，沒有加以解說，因為在所知相中，有較詳細的說明。差別雖有三種，其實就是一個名言熏習，不過據某一點的特殊意義，又分別建立而已。

一、「名言熏習差別」：名言有二：(一)、在心識上能覺種種的能解行相(表象及概念等)，叫顯境名言。(二)、在覺了以後，以種種言語把它說出來，叫表義名言(表義名言，古代本是言說法，後代又以文字表達，也是表義名言的一類)。顯境表義二種名言，發生相互密切的關係，因言語傳達而引生思想，因思想而吐為言語。離了名言，我們就不能有所知，也不能使人有所知，我們能知所知的一切，不過是名言假立。我們了境的時候，由名言而熏成的功能，在將來有能分別所分別種種的名言現起，這能生性，就是名言熏習。一切如幻行相，皆是名言，這在唯識學的成立上，有極端重要的地位。……

三、「有支熏習差別」：上天堂入地獄，流轉諸趣而受苦樂異熟的差別，是有支熏習的力量。因為造了福非福不動業而熏成的種子，為三有的差別因，所以叫有支。

這三種熏習，能賅括宇宙人生一切法的差別因。

定。凡過於流動性的東西，它沒有保持熏習的能力，那功能性就會散失。世親以風和油來譬喻固定性和流動性。油是比較固定的，它就能任持香氣到很遠的地方而不散；風是最流動不過的，它就不能保持香氣，立刻要消散無餘。賴耶是相續一類、固定一味的，所以可被熏習。這簡別轉易間斷的轉識不能受熏。

(二)、「無記」：

這表示中庸性的東西才能受熏習。善不能受惡熏，惡不能受善熏，善惡都不是所熏法；唯有無覆無記性，能受善惡的熏習，才是所熏性。這和極臭的大蒜、極香的檀香都不能受熏，只有不是香臭所可記別的才能受 (p.98) 香臭的熏習一樣。本識是無覆無記性，所以賴耶是所熏習。這簡去善法與惡法的受熏。

(三)、「可熏」：

有容受熏習的可能性，叫做可熏；和教育學上的可塑性相近。凡是和別法俱生俱滅，後念生起的時候，它能感受另一法的影響而起限度內的變化，才能受熏習，否則是不能熏習的。阿賴耶識是種識和合的瀑流，它非堅密得不可入的個體，能受轉識的熏習，所以是所熏。這簡去體性堅密的真實常住法不能受熏。《成唯識論》又說要有自在為主才是可熏，所以又簡去不自在不為主的心所法。

(四)、「與能熏相應」：

所熏的還要與能熏性同時同處，不即不離。假使剎那前後不同時、它身間隔不同處，雖具備了上述的三義，那還不能算是所熏。所以唯有自身與轉識同時的阿賴耶識，才是所熏性。

b、簡差別

◎「所熏」，「非異此」阿賴耶一切種子識另有可熏性的東西，唯有阿賴耶識具備上面的四個條件，才「是為熏習相」。

◎前面講的種子六義，可通內外種 (p.99) 子，而這裡說的熏習四義，不但不通於外種，就是其它的内法也不具足；唯有内法中的阿賴耶，才夠這資格。

B、破異計

(A) 引言

轉識——從緣所起的諸法，都是能熏，小乘共許，所以無著沒有提到能熏的定義。不過討論到何謂所熏，卻大有諍論，所以非建立它的定義不可。

後代《成唯識論》所說的能熏四義，那是它所特有的。⁴³

⁴³ 《成唯識論》卷2 (大正31, 9c19-10a2)：

何等名為能熏四義？

- 一、有生滅：若法非常，能有作用生長習氣，乃是能熏。此遮「無為」，前後不變，無生長用，故非能熏。
- 二、有勝用：若有生滅，勢力增盛，能引習氣，乃是能熏。此遮「異熟心、心所」等，勢力羸劣，故非能熏。
- 三、有增減：若有勝用，可增可減，攝植*習氣，乃是能熏。此遮「佛果」，圓滿善法，無增無減，故非能熏；彼若能熏，便非圓滿，前後佛果應有勝劣。

(B) 正破

a、結前啟後

何謂所熏，是大小乘不同的，所以在自立定義以後，下一頌要破經部譬喻師六識前後受熏的異計。⁴⁴

b、據理責難

(a)「三差別相違」

「六識無相應」，是說六識與受熏的定義不相符合。為什麼呢？有「三差別相違」故。1.六識的所依差別，2.六識的所緣差別，3.六識的作意差別。

四、與所熏和合而轉：若與所熏同時、同處、不即不離，乃是能熏。此遮「他身、剎那前後」，無和合義，故非能熏。

唯七轉識及彼心所有勝勢用而增減者，具此四義，可是能熏。

※植=持【宋】。(大正 31, 9d, n.4)

⁴⁴ (1)《阿毘達磨順正理論》卷 18 (大正 29, 440b3-c19)：

然上座言：……又彼許何諸業煩惱所薰六處感餘生果？為業煩惱俱生滅者？為此後時相續生者？為是無間生異熟者？若業煩惱俱生六處能感果者，則後六處無感果能，俱亦應然，豈能感果？應唯業煩惱有感果能，何須執六處感餘生果？又彼不應定執「眼等為業煩惱俱起助因」，盲等唯託業煩惱緣，亦感餘生眼耳等故。又因與果許隔越成，何用執斯為舊隨界？若此後時相續六處能感果者，與業、煩惱都不相應，如何薰彼可成隨界？非有與無有相應義。

「豈不因果得有相應，與彼相同，令成緣故」，彼「相同」語，理不相應，以「彼相」言目[※]彼之相，應言此相與彼相同；然於此中，略「此相」語。此業、煩惱與彼後時相續六處性類各別，如何此相與彼相同？豈得「相應令成緣性」？或彼意謂「業、煩惱俱六處將滅，與後六處其相是同，令成緣」者，亦不應理，前六處相於將滅時，後體未有，體未有故，彼相亦無，何有相同，令成緣性？故彼所說，但有虛言。

※目=因【宋】【元】【明】。(大正 29, 440d, n.2)

(2) 印順法師，《唯識學探源》(下編)，第三章，第四節，第四項〈經量部的種習〉，pp.181-183：

「二念不俱有」，才別破經部譬喻師。理由很簡單，前後不能同時有，就沒有能熏所熏的熏習義。

不過，經部師是不承認被破的。「類例餘成失」的「類」，在譬喻者的本意，只是一種解說。它以為前識後識同是識，唯其同是識類，所以雖有前後，還是可以相熏。它以「類」說明前念熏後念的可能，並不是與前念熏後不同而另成一派。我們看看《順正理論》對這個問題的討論。卷一八中，眾賢難破上座的後念六處受熏說，是：

若此後時相續六處能感果者，與(前念)業、煩惱都不相應，如何熏彼可成隨界？

這正是從它的前後不俱，難它不能受熏。上座的解說是：

豈不因果有相應，與彼相同，令成緣故。

它的「相同」，就是《攝論》的「類」，與「然同識類亦得相熏」。眾賢的批評，先解說「相同」的意義，是「此相與彼相同」，然後用「與彼後時相續六處性類各別」，與「彼相亦無，何有相同」的理由來破它。並沒有把它的「相同」，看成一个抽象而別體的東西。上座用「相同」來解說，也沒有分為兩派。我們轉回來看世親論師的見解，它的「若謂此識種類如是，雖不相應，然同識類，亦得相熏」，也只是說前識後識同是識，彼此是同類，所以不妨受熏。

世親論師也不過難它色根與色根是同類，也應該相熏！結論還是雖然同樣是識法，又如何可以相熏？依舊免不了二念不俱的過失。

六識間，所依、所緣、作意各不相同，因此，前識與後識也就沒有一類相續的堅定性。既然轉易不定，那怎能成為所熏？這不是說能熏與所熏間的不同，是說受熏法在前後相續間不能有差別相違的現象。

(b)「二念不俱有」

不但六識的前後差別不成受熏者，就是前後一類相續——經部師的前念熏於後念，也還是不能成立的。凡是熏習，與能熏必須同時相應。經部師既然「二念」前後「不俱有」，在所熏四義中，就缺了能熏所熏和合相應的條件，所以也不成熏習了 (p.100)。

(c)「類例餘成失」

◎後念識是前念識的同「類」，前識、後識同是識，所以在時間上雖不俱有，還是可以受熏的——經部師這樣解說。

但在唯識家的見解，還是不成！同類就可以受熏嗎？那聖者的淨識和凡夫的染識，也同是識之一類；五色根和意根，同是根之一類，也都應該互相受熏了！其它如色蘊與受蘊、行蘊，同是蘊之一類；眼處與法處，同是處之一類；色界與法界，同是界之一類，這一切同類的，都應該互相受熏了。這樣的推「例」其「餘」，就「成」很大的過「失」了！經部師既不承認這些同類法可以互相受熏，那麼前後識的同類受熏，當然也不能成立！

※無性把『類例餘成失』看作經部中的另一派主張有不相應行法的識類及剎那類受熏，不可信！⁴⁵

(6) 種子的生因和引因

A、釋論義

六、種子的生因和引因：「此外內種子，能生、引應知」；

能生，是任何一法的能生之因；能引因，是一種能夠引長殘局，使已破壞的人〔、〕物獲得暫時存在的力量。如人一期生命的存亡，死了卻還有屍骸暫時存留著，這使屍骸不與生命同時頓滅的力量，就是引因。「枯喪由能引」，是證明引因的必要。喪，(p.101)是內有情界的喪亡；枯是外植物界的枯萎。有情遺骸的存在，荳麥等枯桿的殘留，這都是引因的力量。假使沒有引因，動物死了，草木枯了，就應什麼都頓時散滅。事實證明，死屍、枯枝是「任運」的漸「後」漸「滅」，故知引因力的必然存在。譬如射箭，彎弓的力量，使箭驀直飛去，暫時不墮，這就是引因。⁴⁶

⁴⁵ 無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2：

若言「依止種類句義，六種轉識或二剎那同一識類、或剎那類無有差別；由異品故，或即彼識、或彼剎那有相熏習，非一切」者，此不應理，種類例餘，成過失故——阿羅漢心不出識類，彼亦應是不善所熏，一類法故。

或「類例餘成過失」者，是例餘類有過失義。此義云何？謂眼等根清淨色性，皆根種類之所隨逐；意根亦應成造色性，根義等故。（大正31，389c9-16）

⁴⁶ 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷2〈1 釋依止勝相品〉〈2 熏習章〉（大正31，166）

B、明「釋論」異說

(A) 世親釋

世親的意見：⁴⁷

◎內名言種，由阿賴耶識中的異熟習氣，招感生起一期的生命自體，從入胎、出胎起，相續執持下去，乃至老死；在它一期生命流中，都叫做生因。死了以後，阿陀那識不復執持這個生命的自體，只剩個死屍，乃至死屍完全消滅；**這遺骸的殘存，是引因。**

◎外種亦復如是，從發芽至開花、結果的這一期間，皆名生因；**從枯焦以至殘枝的毀滅，這其間是引因。**

(B) 無性釋

無性說：

◎內識種在最初入胎受生、生起名色，是生因；**六處以後，從幼小乃至死後的死屍，都名引因。**

◎外種開始發芽叫生因；**長大抽葉、開花、結果，乃至枯焦毀滅，這都名為引因。**

※此說固然也有相當的理由，但與本論文不合。

(二) 顯「內種非如外種」

1、引論文

(p.102) 為顯內種非如外種，復說二頌：

外或無熏習，非內種應知；聞等熏習無，果生非道理；
作不作失得，過故成相違；外種內為緣，由依彼熏習。⁴⁸

b17-c2)：

一、生因，二、引因。為顯此義，故說「此外內種子，能生及引因」。……

此二種因，譬如人射，彎弓放箭；放箭為生因，彎弓為引因；放箭得離弦，遠有所至。

若但以放箭為因，不以彎弓為因，則箭不得遠。

若言前剎那箭生後剎那箭故，箭得遠；則箭無落義。

⁴⁷ 以下世親與無性關於「生因與引因」之論述，見附錄一。

⁴⁸ (1) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷2〈1 釋依止勝相品〉〈2 熏習章〉(大正31，166c4-167a5)。

(2) 世親釋，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷2〈1 應知依止勝相勝語〉(大正31，278a26-b1)。

(3) 無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2〈2 所知依分〉(大正31，390a9-b7)。

(4) 印順法師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第二項〈抉擇賴耶為染淨依〉，p.147：《瑜伽·本地分》、《莊嚴論》等，主張有本有的無漏種子，叫做本性住種，這是採取經部本計與化地末計的，也就是有部未來法的現在化。本論的見解，本有無漏種不能成立。本論的定義：『內種必由熏習而有』；沒有熏習是不成種子的；無漏種是什麼時候熏成的呢？論主不贊同本性住種的主張，所以採取了經部的思想，另闢路徑，建立聞熏習的新熏說。

(5) 印順法師，《如來藏之研究》，第七章，第二節〈瑜伽唯識學的如來藏說〉，p.201：

2、釋論義

(1) 辨異

魏譯沒有這兩頌，唐、隋的譯本雖有，世親也沒有解釋。

(2) 正明

A、總說

七、種子的內外不同：「為顯內種非如外種」，又特別的再說兩偈。

B、別釋

(A) 有無熏習的不同

a、敘「內外種之別」

先說有無熏習的不同：照上面看，內種、外種同樣的具有六義、具有生引二因，好像二者是沒有差別的，可是在熏習的一點上，卻顯然有著不同。

◎內種『熏習故生』，下面用三種熏習攝一切種，就是說內種必由熏習而有的意思。

◎「外」種則「或無熏習」，或有或無，沒有一定。

如香花的熏習苕蓐，引起苕蓐中的香氣，這苕蓐中的香氣，是有熏習的。

若從炭中生苕蓐，從牛糞堆裡生香蓮華，從毛髮裡生蒲等，這是沒有熏習的。牛糞中沒有蓮華，牛糞也不會熏生蓮花，那怎麼生蓮花呢？這是沒有熏習而生的。

b、舉事明理

◎小乘學者有這樣的兩派：

一是主張有些東西沒有種子可以生起，由於大眾共同的業力所感，自然會生起來。

一是主張非有種子不可，比方這個世界壞了，以後再成，草木等的生起，不是無因有 (p.103) 的，是由它方世界吹來的。⁴⁹

◎本論此頌，同於第一派。但「非內種」也可以沒有熏習，內種是必有熏習的，

依《攝論》說，依止阿賴耶識的內種子，一定是從熏習而有的，所以說：「外（種子）或無熏習，非內種應知」。佛菩薩的無漏功德，是出世心，一定是從種子生的。眾生從無始以來，不曾有過無漏清淨法現行，也就不可能有熏習所成的無漏種子；沒有無漏種子，最初的出世無漏清淨心，從那裏生起呢？《攝論》說：是從「最清淨法界等流，正聞熏習種子所生」的。

⁴⁹ (1) 《阿毘達磨俱舍論》卷 12〈3 分別世品〉(大正 29, 63a9-13)：

所言「成劫」，謂：從風起乃至地獄始有情生。謂此世間災所壞已，二十中劫唯有虛空，過此長時，次應復有等住二十成劫便至。一切有情業增上力，空中漸有微細風生，是器世間將成前相。

(2) 《阿毘達磨俱舍論》卷 12〈3 分別世品〉(大正 29, 66b8-11)：

豈不前說：「由諸有情業所生風能為種子」！或此即以前災頂風為緣，引生風為種子。又化地部契經中言：「風從他方飄種來此。」

因為沒有「聞等熏習」，記憶及如理作意等「果生」，是「非道理」的。因此，佛教主張什麼都由學而成，沒有不學而成的事。

假使不承認內種必有熏習，就應該「作」聞思熏習的反而忘「失」，「不作」聞思熏習的反而獲「得」果生。這與真理事實都「成相違」而有「過」失。

(B) 假實的不同

再說假實的不同：內種是萬法生起的真因，實是種子；外種只是假立的。所以說：「外種內為緣，由依彼熏習」。外種是以有情的內種為因緣的，由阿賴耶識熏習，才有外種顯現，又從外種引起芽等果法。沒有阿賴耶的熏習，外種就不會有；實際上，芽等也還是從賴耶現起的。

三、四緣料簡

(一) 轉識本識於「分別自性緣起」乃互為「因緣」

1、引論文

復次，其餘轉識普於一切自體諸趣，應知說名能受用者，如《中邊分別論》中說伽陀曰：一則名緣識，第二名受者，此中[1]能受用、[2]分別、[3]推心法。⁵⁰

如是二識更互為緣，如《阿毘達磨大乘經》中說伽陀曰：

諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果 (p.104) 性，亦常為因性。

2、釋論義

(1) 結前起後

◎上面說的甚深緣起，再從四緣⁵¹上略為料簡一下。

◎要說明分別自性緣起，先得提出轉識——受用緣起來一談；知道了受用緣起，也就明白轉識與賴耶的互為因緣了。⁵²

⁵⁰ (1) 天親造，〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論》卷上〈1 辯相品〉(大正 31, 465a21-28)：

今次當說此生起相。頌曰：

一則名緣識，第二名受者，此中能受用、分別、推心所。

論曰：「緣識」者，謂藏識，是餘識生緣故。藏識為緣所生轉識，受用主故，名為「受者」。此諸識中，受「能受用」，想「能分別」，思作意等諸相應行能「推」諸識——此三助心，故名「心所」。

(2) 天親造，〔陳〕真諦譯，《中邊分別論》卷上〈1 相品〉(大正 31, 451c27-452a6)：

說總別相已，次說生起相。

第一名緣識，第二是用識，於塵受、分別、引行謂心法。

「緣識」者，謂阿黎耶識，餘識生緣故。「用識」者，謂因黎耶識於塵中起，名為用識。

「於塵受」者，謂領塵苦等，說名受陰。「分別」者，謂選擇塵差別，是名想陰。「引行」者，能令心捨此取彼，謂欲、思惟及作意等，名為行陰，如是受等名為「心法」。

⁵¹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈2 分別根品〉(大正 29, 36b10-16)：

廣說因已。緣復云何？頌曰：

說有四種緣：因緣，五因性；等無間，非後，心心所已生；所緣，一切法；增上即能作。

論曰：於何處說？謂契經中，如契經中說四緣性，謂因緣性、等無間緣性、所緣緣性、增上緣性。

⁵² 上文已出現過「本識與轉識更互為緣」之說明，見本書，〈本識與染法更互為緣〉，p.81：

(2) 正釋

A、明「轉識乃能受用者」

(A) 正釋論文

a、辨「轉識之名義」

◎除賴耶以外，「其餘」諸識，總名為「轉識」。

※轉，是生起、現起的意思。

轉識都是由本識生起，所以陳譯作『生起識』。

◎轉識「普於」三界「諸趣」所有的「一切自體」，是能受用者。賴耶攝受自體熏習，因業感成熟，現起五趣的一切生命自體。在自體中依現行的諸根生起心識的認識作用，受用苦樂的果報，這完全是屬於轉識；賴耶只能現起，它沒有任何苦樂的享受。

◎能受用者，本論下文說有二種：一、六識叫受用識，能受用六塵境界；二、所依的身者識，它能執受諸趣的自體。⁵³

◎這七識，「應知說名能受用者」。

b、釋《辯中邊論》頌

◎「《中邊分別論》」就是《辯中邊論》。

復次，阿賴耶識與彼雜染諸法同時更互為因，……應觀此中更互為因道理亦爾。如阿賴耶識為雜染諸法因，雜染諸法亦為阿賴耶識因，唯就如是安立因緣，所餘因緣不可得故。

賴耶與種子的一異，已如上說。所熏的、能生的「阿賴耶識」，與能熏的、所生的「雜染諸法」，它們「同時更互為因」的關係，又怎麼「可」以「見」得呢？

論舉兩個譬喻來說明……。它們相依相靠的作用，是「同時」的，也不能說它前後異時。從這種事實的比喻，我們應該曉得阿賴耶識與雜染諸法同時「更互為因」的「道理」。

⁵³ 印順法師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第一項〈略釋三相〉，pp.180-181：

諸識，可分為十一識：

一、「身」識，就是五色根。

二、「身者」識，世親說是染污末那，染末那為什麼叫身者？這是值得研究的。身識的身，是五色根；這身者識的身字，也應該是根身。下文的受者識是能受識的所依，可見這裡的身者，應是根身的所依體。阿陀那識不是執受根身，為根身的所依嗎？真諦不是說阿陀那是末那的異名嗎？世親以染末那為身者識，與末那亦名阿陀那識，當然有重大的關係。

三、「受者識」，就是無間滅意，是六識生起所依的無間滅意根。這身者與受者，就是本論所說的二種意。

四、「彼所受識」，就是所取的六塵。

五、「彼能受識」，就是能取的六識。

六、「世識」，是相續不斷的時間。

七、「數識」，是一二三四等數目。

八、「處識」，是有情的住處。

九、「言說識」，是依見聞覺知而起的語言。

十、「自他差別識」，是有情間自他各各的差別。

十一、「善趣惡趣死生識」，是在善惡趣中的死生流轉。

宇宙間種種差別的相狀，把它歸納成十一種，這十一種都是以識為自性而明了顯現的，所以一切都叫識。

◎彌勒的本論中，曾說到這受用識。

它把諸識分為兩類：「一則名緣識」，就是能為諸法生起因緣的阿賴耶識；
(p.105)「第二名受者」，就是能受用諸趣自體的轉識。

◎這第二受者識「中」有三種心(所)法：一、「能受用」，就是受蘊；二、「分別」，就是能取境界相貌而安立言說的想蘊；三、「推」，就是行蘊，行蘊本包含許多的心所，但主要的是思心所，佛也嘗用思來代表行蘊。⁵⁴因思有推動心的力量，所以這裡稱之為推。

能受用、分別、推，這三種「心(所)法」，都是與轉識俱有相應，能助成受者識共同受用境界。

(B) 附論

【附論】

一般的講解如此，世親造真諦譯的《攝大乘論釋》也同。然在他譯的世親釋《辯中邊論》裡，卻有不同的解說，不過有點雜亂。現在依《大乘莊嚴經論》的體系，給《辯中邊論頌》作一本義的解說：⁵⁵

『緣識』是種子阿賴耶識。

『受者』是從本識現起的能取能受用者。這其中又分為三類：

- 一、『能受用』，是前五識，五識依於五根，受用五塵境界，感受的意義特別明顯。
- 二、『分別』，是第六識，意識不但有自性分別，而且有隨念、計度二種分別⁵⁶，

⁵⁴ 《雜阿含經》卷 10 (第 260 經) (大正 2, 65c18-19)。

⁵⁵ 印順導師，《印度佛教思想史》，第七章，第一節〈瑜伽行者與論書〉，pp.247-249：

彌勒學是無著所傳出的，不妨說這都是無著論（也可說都從彌勒傳來的）。不過可以這樣分別：無著有所受而傳出的早期論書，可歸於彌勒；無著後來有所抉擇，有所發展而造的大乘論，應該說是無著造的。依據這一原則，

彌勒論是：……。二、《辯[分別]中邊論》本頌，真諦，玄奘譯。……。

無著論是：一、《大乘莊嚴經論》，唐（西元七三三年譯畢）波羅頗蜜多羅譯。品目是依《瑜伽》「本地分」「菩薩地」的，……。二、《攝大乘論》，我國有四種譯本。依《阿毘達磨大乘經》（是菩薩在佛前說的）的「攝大乘品」，以「十種殊勝」，作有條理而詳明的，成立不共二乘的大乘唯識。……。莊嚴大乘，攝大乘，集大乘，應該是無著的主要論著。……。

說到世親的論書，一、《辯中邊論》，是彌勒頌的解釋。二、《大乘莊嚴經論》長行；三、《攝大乘論釋》（有三種譯本）；四、《六門教授習定論》長行：這三部是解釋無著論的。

⁵⁶ (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42 (大正 27, 219b6-9)：

尋令心麁，伺令心細。此中略有三種分別：一、自性分別，謂尋伺。二、隨念分別，謂意識相應念。三、推度分別，謂意地不定慧。

(2) 《阿毘達磨俱舍論》卷 2 〈1 分別界品〉 (大正 29, 8a28-b9)：

頌曰：說「五，無分別」，由計度、隨念——以意地散慧、意諸念為體。

論曰：

傳說：「分別」略有三種：一、自性分別，二、計度分別，三、隨念分別。

由五識身雖有自性而無餘二，說「無分別」；如一足馬，名為無足。

自性分別，體唯是尋。後心所中，自當辯釋。

所以分別是第六識的特色。

三、『推』，是第七識。(p.106) 推者推度，第七推度，妄執第八為我，所以名推。

此三，固然都是受用的轉識，但望於賴耶心王，它就是心所；從心所生名為心所，七轉識是由本識現起的各種作用，所以是本識的心所法。

在轉識的本位上，也還稱之為識，它又即現起心所現的貪等、信等的心所。

《大乘莊嚴經論》第五卷說：『能取（受用）相有三光，謂意光、受光、分別光。意謂一切時染污識，受謂五識身，分別謂意識。』⁵⁷意光就是《辯中邊論頌》的推，受光就是《辯中邊論頌》的能受用，分別光就是《辯中邊論頌》的分別。該論不很明白的說這三者就是七、六、前五的三類識嗎？

這唯識的本義，在世親論中，已經開始改造了。⁵⁸

B、明「轉識與本識互為因緣」

(A) 概說

說到轉識，自然要說它與本識的關係。

(B) 論述

◎轉識就是一切雜染品類諸法，因一切雜染諸法都是以識為體的。

◎本識與轉識的關係，本論引「《阿毘達磨大乘經》中」的偈頌來說明。

◎「諸法」就是轉識，「於識藏」就是轉識望於種子阿賴耶識的攝藏，現行諸法皆從賴耶種子所生，所以是賴耶的所生果，賴耶就是諸 (p.107) 法的因。

反之，阿賴耶「識」望於現行諸「法」的熏習，那賴耶為現行諸法的果，諸法又是賴耶的因了。

所以說：「更互為果性，亦常為因性。」

(二) 復明餘義

1、引論文

若於第一緣起中，如是二識互為因緣，於第二緣起中復是何緣？是增上緣。

如是六識幾緣所生？增上、所緣、等無間緣。

如是三種緣起，謂窮生死，愛非愛趣及能受用；具有四緣。

2、釋論義

(1) 第二緣起由「增上緣」所攝

「第一」分別自性「緣起」，在本轉「二識」的互為因果中，無疑是屬於「互為因

餘二分，如其次第，意地「散慧、諸念」為體。

「散」謂：非定。意識相應散慧，名為「計度分別」。

若定、若散意識相應諸念，名為「隨念分別」。

⁵⁷ 《大乘莊嚴經論》卷5〈12 述求品〉(大正31, 613c26-614a5)。

⁵⁸ 按：無性釋亦然。

緣」的。⁵⁹

「第二」愛非愛「緣起」，又是什麼緣呢？十二有支緣起，由無明等的增上勢力展轉引發，使那行等的業力，於善惡趣感受異熟的果報，所以四緣中「是增上緣」攝。

(2) 前六識——「受用緣起」由三緣生

A、說明

第三的「六識」就是受用緣起，由那「幾緣所生」呢？由三種緣：一、「增上」緣，就是六識各自的所依根；二、「所緣」緣，就是六識各自的所緣境；三、「等無間緣」，就是前念的無間滅意根。

B、辨釋

六識各從它的自種子起，按理是應該說有因緣的，但從種生起，是分別自性緣起所攝，這裡只是從它依根緣境的受用邊講，所以只說其餘三緣。如第二緣起的無明、行等，每一法也由它的種子生的，但從種生的因果關係不屬於十二連鎖，所以不談因緣。

(3)「三種緣起」統攝「四緣」

◎如上所說的「三種緣起」，第一分別自性緣起，又叫做「窮生死」，它是依無受盡相⁶⁰名言熏習建立的；第二分別「愛非愛趣」緣起，是建立在招感業果的意義上的；第三「能受用」緣起，是在依根而受用境界上建立的。

◎這三種緣起，或是因緣，或增上緣，或具三緣；如把它總合起來，是「具有四緣」的。

※轉識與本識，本論是以不同的方法、觀點來處理，這是本論的特色，學者不容忽略。

⁵⁹「本識與轉識更互為緣」之說明，見本書，〈本識與染法更互為緣〉，p.81。另見 pp.85-86，〈二種緣起〉：

一、「分別自性緣起」：為什麼會有一切事物這樣的現象？要知其所以然，必須探研它的原因，從它的原因上就可以「分別」它差別現象的所以然。「自性」，就是一一法不同的自體。「阿賴耶識」為諸法的因緣性，「依止」賴耶中各各不同的諸法因性的存在，所以有種種「諸法生起」。假若說宇宙間唯有一法為因，那就無法說明這現實種種法的差別現象。阿賴耶不這樣，它在無始以來，就受種種諸法的熏習，所以能為種種法自性現起的緣性。它能「為緣性」，所以「能分別」，就是能現起各各不同的「種種自性」。

⁶⁰ (1) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正 31，137c1-4）：

復有有受盡相無受盡相：有受盡相者，謂已成熟異熟果善不善種子。無受盡相者，謂名言熏習種子，無始時來種種戲論流轉種子故。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第三項〈成立賴耶差別〉，pp.170-171：從生果的功能有盡無盡，推知賴耶有這二相。這就是有支與名言兩種熏習。「有受盡相」，是那已經「成熟」而感受「異熟果」的「善不善種子」。因善不善熏成的業種子，有增上的力量，助感異熟果，這感果的力量盡了，所感得的異熟果報也就告一段落，這叫有受盡相的種子。「無受盡相」，就是那「名言熏習種子」，從「無始時來」，有「種種戲論」名言的熏習，成為生死「流轉」中轉起名言戲論的「種子」，這叫無受盡相的種子。

【附錄一】緣生章偈頌諸家釋：

一、世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 2〈1 釋依止勝相品〉〈6 緣生章〉（大正 31，165c8-166c3）：

釋曰：已說阿黎耶識為一切法種子，今更欲顯種子義故說斯偈。

「外、內。不明了、於二」者，種子有二種：一、外，二、內。「外」謂穀麥等，於善惡二性不明了，是有記故。「內」謂阿黎耶識，於善惡二性則明了。或以染污、清淨為二。

「但假名及真實」者，外種子但是假名。何以故？一切法唯有識故。內種子則是真實。何以故？一切法以識為本故。

「一切種子有六種」者，如此內、外種子不過六種。

何者為六？

A「念念滅」者，此二種子剎那剎那滅，先生後滅，無有間故，此法得成種子。何以故？常住法不成種子，一切時無差別故。是故一名「念念滅」。

B「俱有」者，俱有則成種子，非過去、未來及非相離；是時種子有，即此時果生。是故二名「俱有」。

C「隨逐至治際」者，「治」謂金剛心道，阿黎耶識於此時功能方盡，故名「際」；外種子至果熟及根壞時功能則盡。是故三名「隨逐至治際」。

D「決定」者，由此決定——不從一切，一切得生；因、果並決定；若是此果種子，此果得生。是故四名「決定」。

E「觀因緣」者，由此種子觀別因緣方復生果，是故非一切時、非一切生；是時若有因，是時因得生，是故不恆生。若不觀因而成因者，則一因為一切果因；以觀因緣成故，不漫為因。是故五名「觀因緣」。

F「能引顯自果」者，是自種子能引生自果——若阿黎耶識能引生阿黎耶識果；如穀等種子能引生穀等果。是故六名「能引顯自果」。

如此六種是因果生義。

如此方便，令熏習相貌易見。今當更說「堅、無記、可熏、與能熏相應」者。熏義有四種：

一、若相續堅住難壞，則能受熏。若疎動則不然。譬如風不能受熏。何以故？此風若相續，在一由旬內，熏習亦不能隨逐，以散動疎故。若瞻波花所熏油，百由旬內，熏習則能隨逐，以堅住故。

二、若無記氣則能受熏。是故蒜不受熏，以其臭故；沈麝等亦不受熏，以其香故。若物不為香、臭所記，則能受熏。猶如衣等。

三、可熏者則能受熏。是故金、銀、石等皆不可熏，以不能受熏故；若物如衣、油等，以能受熏，故名為可熏。

四、若能所相應則能受熏。若生無間，是名相應，故得受熏；若不相應，則不能受熏。

「若異不可熏，說是熏體相」者，若異此四義，則不可熏，是故離阿黎耶識，餘法不能受熏，以阿黎耶識具前六義：一、念念生滅；二、與生起識俱有；三、隨逐乃至治際，窮於生死；四、決定為善惡等因；五、觀「福、非福、不動行」為因，於愛、憎二道成熟為道體；六、能引顯同類果。

一切生起識，雖具六義，得為種子，但與熏習四義相反；由阿黎耶識具種子六義

及熏習四義故，能受熏習，轉為種子。餘識則不爾。何以故？

「六識無相應」者，六識無前後相應義，以易動壞故。

復次，非但易動壞故無相應，復有餘義：

「三差別相違」者，隨一一識別依止生，別境界生，別覺觀思惟生、別想生，故名「相違」；六識更互不相通，故「差別」，差別故相違。

經部師說：「前念熏後念。何以故？二識一剎那不並起故，不得同時。」此義不然。何以故？

「一念二不俱」者，能熏、所熏，若在一時，同生同滅，熏習義得成；若不同時，熏義不成。何以故？能熏若在，所熏未生；所熏若生，能熏已謝。前後剎那一時並起，無有是處，是故六識不並起，故無熏習。

若汝言：「有識生類，其相如此，故能受熏」，是義不然。

「餘生例應爾」者，若汝執「不相應義，亦得相熏」，非汝所執義。當例汝所執，如：眼等諸根與識不同，故名為「餘」，此諸根色清淨同類，亦應更互相熏！雖同色類，不相應故，若汝不許相熏，六識亦爾，雖同識類，不相應故，云何得說相熏？

前已說二種種子，謂外及內。若以因義顯之，成二種因：一、生因，二、引因。為顯此義，故說：「此外內種子，能生及引因」。外內種子若作生因及引因，其相云何？能生芽等乃至果熟，是「外生因」；能生果報乃至命終，是「內生因」。

「引因」者，「枯喪猶相續，然後方滅盡」者，外種子若穀已陳，內種子若身已死，由引因故，猶相續住。

◎若此二種但有生因，生因已謝，果即應滅，不得相續住。

◎若汝說「由剎那轉轉相生，前剎那為後剎那作因故，猶相續住。」若爾，最後不應都盡。

既無此二義，故知別有引因。

此二種因，譬如人射，彎弓放箭——放箭為生因，彎弓為引因；放箭得離弦，遠有所至。

◎若但以放箭為因，不以彎弓為因，則箭不得遠。

◎若言「前剎那箭生後剎那箭故，箭得遠」，則箭無落義。

外內種子亦爾，由生因盡，故「枯喪」；由引因盡，故「滅盡」。

二、世親釋，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷2〈9緣生章〉（大正31，277c1-278a25）：

釋曰：以「外內不明二」等五偈顯之。於中，「外」者，謂穀子等。「內」謂阿梨耶識。「不明」者，外種子不可記義故。「二」者，阿梨耶識有善、有不善故。復有別義，以染污、清淨為二。「世數」者，外法但以世數說為種子。何以故？亦以阿梨耶識變異有故。「第一義」者，唯阿梨耶識為彼諸法種子。

此諸法種子有六種：

①「剎那」者，此二種子無間生滅故；若常，則不得為種子，以一切時如本，無差別故。

②「俱有」者，非過去、非未來、非別處；若此時種子有，即此時果生故。

③「與彼相隨轉」者，阿梨耶識隨轉，乃至對治道生；外種子乃至根未壞及果熟。

④「決定」者，以種子決定故——非一切故一切得生；各自決定。若此種子，還

此物生。

- (5)「待緣」者，非一切時一切生故，於何處、何時得其生緣，即彼處、彼時生故。
(6)「亦引生自果」者，自種子能引生自果故——如：阿梨耶識還引生阿梨耶識；
穀等引生穀等。

如是等六種，顯種子生果義。

此熏習相，今當顯示：

- (1)「堅」者，由堅故可熏，不如風動，風不能持熏習，由熏習不能隨風轉至一由旬故；若瞻波迦華所熏油，香風⁶¹隨轉至百由旬外。
(2)「無記」者，謂無記氣。如蒜，不可熏，以臭故；香亦如是，不可熏故。若無記物則可熏。
(3)「可熏」者，若可熏物則受熏，非不可熏。如金、銀、石等，並不可熏；若能攝持熏習者，乃可得熏，謂衣等所應熏物。
(4)「與能熏相合」者，若相合則可熏，非不相合故。「相合」者，謂無間共生故。「若異不可熏」者，「異」者，謂異阿梨耶識；非此異識能受熏，以離阿梨耶識餘識不可熏故。

以是，阿梨耶識中具剎那等諸義，謂「剎那滅」故；與生起識「俱有」故；乃至對治道生，所有生死中「相隨轉」故；由「決定」為善、惡等因故；福、非福、不動行，「待緣」於「善惡趣成熟」故——以阿梨識⁶²與如是等功能相應，故得受熏。

應須成立諸生起識不合道理。

「六識無相合」者，諸識動轉故。

「三差別相違」者，一一識各各依止生、各各攀緣、各各作意。復有別義，謂諸識各別相故。

譬喻者說：「前念得熏後念」，為遮此義，故論云：「二剎那不俱」，無有二剎那並起義；若同生同滅，熏習乃得住。

若言：「雖不相合，然所生之識相類而生，故得相熏」者，『餘生例應爾』故，謂諸別相者，亦應得爾。如眼等諸根，同以淨色為相，應得相熏！應作此說：「以眼根淨色與耳淨色其類同故，彼諸淨色應更互相熏！雖淨色是同處所，各別不言相熏者，識雖同類，何得相熏？」

如彼所說二種種子，謂外及內，俱有生因及引因。

於中，外種子生因者，乃至果熟；內種子生因者，乃至命盡。

外種子引因者，熟已未種；內種子引因者，死後屍骸——由引因故多時住。若此二種子唯有生因，既離彼因，即應失滅，無有多時相續住義。

若言「剎那傳傳轉故，前剎那為後剎那因」者，則無有滅時。以有滅故，當知必有引因。

此二種子引因者，譬如引弓為箭遠至因。

⁶¹ 風=氣【宋】【元】【明】【宮】。(大正 31, 277d, n.7)。

⁶² (耶)+識【宋】【元】【明】【宮】。(大正 31, 278d, n.1)

三、世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，329b19-330a27）：

釋曰：如是已說阿賴耶識為一切法真實種子。復欲顯示彼種子體，說斯五頌。
此中，「外」者，謂稻穀等。「內」者，即是阿賴耶識。「不明了」者，謂外種子
是無記義。言「於二」者，阿賴耶識於善、不善二性明了，通有記故。復有別義，
謂於雜染、清淨明了。「唯世俗」者，謂外種子唯就世俗說為種子。所以者何？
彼亦皆是阿賴耶識所變現故。「勝義」即是阿賴耶識。所以者何？是一切法真種
子故。

應知如是一切種子復有六義：

- (1)「剎那滅」者，謂二種子皆生無間定滅壞故。所以者何？不應常法為種子體，
以一切時其性如本無差別故。
- (2)言「俱有」者，謂非過去、亦非未來、亦非相離得為種子。何以故？若於此時
種子有，即於爾時果生故。
- (3)「恒隨轉應知」者，謂阿賴耶識乃至治生；外法種子乃至根住，或乃至熟。
- (4)言「決定」者，謂此種子各別決定，不從一切一切得生；從此物種，還生此物。
- (5)「待眾緣」者，謂此種子待自眾緣，方能生果，非一切時能生一切；若於是處、
是時遇自眾緣，即於此處、此時自果得生。
- (6)「唯能引自果」者，謂自種子但引自果。如阿賴耶識種子唯能引生阿賴耶識；
如稻穀等唯能引生稻穀等果。

如是且顯種果生義。今當更示熏習異相：

- (1)「堅」者，堅住方可受熏，非如動風。所以者何？風性踈動，不能任持所有熏
氣一踰膳那，彼諸熏氣亦不隨轉；占博迦油能持香氣百踰膳那，彼
諸香氣亦能隨轉。
- (2)言「無記」者，是不可記極香臭義。由此道理，蒜不受熏，以極臭故；如是，
香物亦不受熏，以極香故。若物非極香臭所記，即可受熏。
- (3)言「可熏」者，謂應受熏方可熏習，非不受熏。如金石等不應受熏，名不可熏。
若於此時能受熏習，即於爾時名為可熏，如可熏物。
- (4)「與能熏相應」者，能熏相應方名可熏，非不相應；當知即是無間生義。
言「所熏」者，阿賴耶識具上四德，應受熏習，故名所熏；非轉識等。
「非異此」者，謂若離此阿賴耶識，餘非所熏，是故所熏即此非異。
「是為熏習相」者，謂阿賴耶識有剎那滅等，是熏習相——「剎那滅」故；與諸
轉識「俱時有」故；乃至對治「恒隨轉」故，或窮生死恒隨轉故；「定」與善等
為因性故；「待福、非福、不動行」緣，於善、惡趣「異類熟」故。如是等義，
於轉識中，一切異法皆應成立。是故唯此阿賴耶識與如是等勝德相應，可受熏習。
「六識無相應」者，謂彼諸識有動轉故。
「三差別相違」者，謂彼諸識別別所依、別別所緣、別別作意；復有餘義：別別
行相一一轉故。
譬喻論師欲令「前念熏於後念」；為遮彼故，說言「二念不得俱有」，無二剎那一

時而有，俱生俱滅熏習住故。

若謂「此識種類如是，雖不相應，然同識類亦得相熏」，如是「例餘應成過失」，謂餘種類，例亦應爾——以眼等根同淨色類，亦應展轉更互相熏。此意說言「眼、耳兩根同有淨法，二淨展轉，應互相熏；餘亦如是。」然汝不許，雖同淨法，異相續故，不得相熏；識亦應爾，雖同識法，何得相熏？

如是所說二種種子，謂外及內，應知皆有「能生、能引」。此中，外種乃至果熟，為能生因；內種乃至壽量邊際，為能生因。外種能引枯後相續；內種能引喪後屍骸，由引因故，多時續住。

◎若二種子唯有生因，此因既壞，果即應滅，應無少時相續住義。

◎若謂「剎那展轉相續，前念為因，後念隨轉」，是則後邊不應都滅。

由此決定應有引因。

此二種子，譬如放弦彎弓為因，箭不墮落，遠有所至。

四、無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，389a19-390a8）：

釋曰：前已總說一切種子。為顯如是種子差別，復說五頌，謂內、外等。

稻、穀、麥等名外種子；阿賴耶識名內種子。

「不明了」者，是無記故。

言「二種」者，謂外及內，或果與因；此俱唯識，由持因性，雜染、清淨二法轉故。

有本頌言「於二」者，彼應於因、於果執。麥等外種說名「世俗」，阿賴耶識所變現故。言「勝義」者，阿賴耶識是實種子，是一切種子實因緣性故，及為彼體故。

此二種子六種差別法差別故。

(1)「剎那滅」者，生已無間即滅壞故；無有常住得成種子，於一切時無差別故。

(2)雖剎那滅，然非已滅。何者？「俱有」；已滅生果不應理故，如死雞鳴。是故應許種子與果俱時而住，以此與果不相違故。

(3)如蓮華根，雖復俱有，然非一二三剎那住，猶如電光。何者？應知此「恒隨轉」剎那轉轉⁶³，經於多時恒隨轉故。所以者何？其根損益，枝等同故。

(4)若恒隨轉，非許少分樂為種子，何因緣故不從一切一切俱生？為避此難，故說「決定」。雖恒隨轉，以諸種子功能定故，不從一切一切俱生。

(5)雖爾，何故不一切時常能生果？為避此失，言「待眾緣」——非一切時會遇眾緣，故無過失。

(6)今此種子是誰種子？答此問言：「唯能引自果。」所言「唯」者，若於此時能生自果，即於爾時說名種子。種與有種並無始故，由此「唯」言，遮相續等為種子體。

如所說種子法不相應故，要待所熏、能熏相應，種與有種其性方立。為辯所熏，故說「堅」等。

(A)若法相續，隨轉「堅住」，如苴勝等，乃為所熏；非不堅住，猶如聲等。

⁶³ 轉=傳【宋】【元】【明】【宮】*。（大正31，389d，n.3）

(B)非唯堅住，復「無記性」，方是所熏；如平等香，乃受熏習。非極香物，如沈麝等；非極臭物，如蒜薤等。

(C)言「可熏」者，若物可熏，或能受熏，分分展轉，更相和糅，乃名可熏；非金石等能受熏習，不可分分相和糅故。

(D)非唯可熏，要復「與彼能熏相應」，乃名所熏；非別異住。同時同處不即不離，名曰「相應」。

具斯眾德，可名「所熏」。「非異於此」——「非」聲為遮一切轉識是所熏性，如上所說，義相違故。

(A)阿賴耶識其體「堅住」，乃至治生相續隨轉，未曾斷故；

(B)性唯「無記」，非善惡故；

(C)性應「可熏」，或能受熏，非常住故；

(D)「能熏相應」，俱生滅故。

是為「熏習相」者，是彼法故，所熏為能相，熏習為所相。

又諸轉識定非所熏，以彼六識無定相應。何以故？以「三差別互相違」故。

(i)若六轉識定俱有者，不應所依、所緣、作意三種各別。以各別故，六種轉識不定俱生；不俱生故，無定相應；無相應故，何有所熏、能熏之性？

(ii)若言：「前念熏於後念，成熏習」者，此義不然！以其「二念不俱有」故。此亦顯示：由二剎那不俱有故，無定相應；無相應故，無有所熏、能熏之性。

(iii)若言「依止種類句義，六種轉識或二剎那同一識類、或剎那類無有差別；由異品故，或即彼識、或彼剎那有相熏習，非一切」者，此不應理，種類例餘，成過失故——阿羅漢心不出識類，彼亦應是不善所熏，一類法故。

或「類例餘成過失」者，是例餘類有過失義。此義云何？謂眼等根清淨色性，皆根種類之所隨逐；意根亦應成造色性，根義等故。

且有爾所熏習異計，⁽ⁱ⁾或說「六識展轉相熏」，⁽ⁱⁱ⁾或說「前念熏於後念」，⁽ⁱⁱⁱ⁾或說「熏識剎那種類」如是一切皆不應理。是故「唯說阿賴耶識是所熏習，非餘識」者，是為善說。

如是「外、內二種種子，俱為生因及為引因」，若外種子，親望於芽，為能生因，轉望莖等，為能引因；阿賴耶識是內種子，親望名色，為能生因，轉望六處乃至老死，為能引因。

生因，且爾。云何引因？為答此問，故說「枯喪由能引」言。

若二種子唯作生因，非引因者，收置倉等麥等種子不應久時相似相續；喪後屍骸，如青瘀等分位隨轉亦不應有。何者？纔死即應滅壞。

云何？譬「如任運後滅」，

譬如射箭，放弦行力為能生因，令箭離弦不即墮落；彎弓行力為箭引因，令箭前行，遠有所至；非唯放弦行力能生，應即墮故。

亦非動勢展轉相推，應不墮故。

既離弦行遠有所至，故知此中有二行力——能生、能引。

有頌「任運後滅故」者，彼直以理增益引因，非說譬喻。所以者何？

油、炷都盡，不待外緣；燈焰任運，後漸方滅，非初即滅。由此道理，決定應有能引功力，於今未盡內法諸行，亦應如是有種勢力，展轉能引，令不斷絕。